第2巻 新装版 講座・大乗仏教

般若思想

平川彰／梶山雄一／高崎直道［編］

春秋社

新装版はしがき

この『般若思想』の初版が〈講座・大乗仏教〉の第二巻として発行されたのは一九八三年であるが、幸いにして学界および一般社会に歓迎されたようで、今回、新装のもとに重版されることになった。この般若思想はわが国においては昔も現代もあまたの解説と論議が積み重ねられてきたものであって、比較的安定した研究領域であるので、いまあらためて「はしがき」に書くべきこともないが、いささか今後の展望を述べておく。

この巻の初版と同じ一九八三年にクレッツリの『仏教宇宙論』(W. Randolph Kloetzli, Buddhist Cosmology) が刊行され、ついでマックミラン社の『宗教百科辞典』(M. Eliade, ed., The Encyclopedia of Religion, 1987) のなかでも同じ著者は仏教宇宙論の項目を執筆している。この著者が大乗仏教の宇宙論のなかでその意義を高く評価しているのは『大品般若経』の序分で釈迦牟尼仏があらわす奇跡 (神変) である。三昧王三昧から起った仏はその身体の各部分から光明を放つが、その光は全宇宙に遍満する。その光に遇う信仰ある衆生はみな無上正等覚を得ることに決定した、というのがこの神変の核心である。この神変があらゆる衆生を救済しようという大乗仏教の精神と、そして仏の光明が仏を信じる一切の衆生を、彼らの努力をまたずに、救済するという「他力」の起源であることは、クレッツリの強調するとおりである。

大乗仏教にあらわれる仏および高位の菩薩の神変は、じつは、原始経典や小乗論書にあらわれる仏教宇宙論、とくに地球の輪廻の一サイクル (成立・存続・壊滅・空無) のうちの壊滅期 (壊劫) において、あらゆる衆生が色界の第四禅

天に登って地球壊滅の難を避ける、という思想から脱化したものである。大乗仏教では、地球壊滅の時期における衆生の昇天は述べられず、それにかわって仏の神変による衆生救済があらわれる。それはかならずしも壊劫を待たずに、住劫の現在において、仏の他力によってあらゆる衆生が空の真理を得て、大涅槃にいたる正定聚に入る、という形をとるのである。

仏教の宇宙論は『世記経』『大楼炭経』『立世阿毘曇論』『倶舎論（世間品）』さらに大乗諸経典に引き継がれるものであり、そのうち神変は『維摩経』『首楞厳三昧経』『法華経』『華厳経』『大品般若経』『無量寿経』などに頻出する。神変を含む宇宙論は従来あまり研究されることのなかった領域であるが、クレッツリの影響もあってか近年この分野に興味をもつ研究者がわが国でも増えてきている。宇宙論は「般若思想」の範囲に限定されるものではなく、本叢書のうちの多くの巻にまたがるはずのものであるが、今後この方面の研究が進むことを願ってやまない。

平成七年十一月

梶山雄一　しるす

はしがき

「般若思想」と題する本巻は、『般若経』にあらわれる空と般若波羅蜜の思想の、インドと中国における生成と発展とをその内容としている。

第一章「般若思想の生成」は本巻の序論にあたるもので、インドにおける大乗仏教、とくに『般若経』の成立してくる過程を、仏塔信仰の発生、在家集団と菩薩教団の生成、西暦紀元前後数世紀における西アジアとインドとの交渉などを中心にして記述している。この分野における平川彰氏とバシャムとの業績に筆者は多くのものを負うている。ついで、般若思想の基本的要素として、菩薩の語義と階位、六波羅蜜、空と廻向の思想を、本講座の他の諸巻との重複を避けながら、論述している。

第二章「般若経の成立」と題する三枝論考は、『般若経』と大乗運動の性格を要領よく概観したうえで、とくに『般若経』諸本の成立史を叙述し、また、『般若経』の文献目録を作成して、サンスクリット語・チベット訳・中国語にわたる諸文献を網羅している。この論考は『般若経』研究の書誌学的側面を完全な形で記述している。

泰本氏による第三章「般若・空性・縁起の思想と人間性」は、一転して、般若思想の哲学的意義を、マルクス主義・実存哲学・生の哲学などとの対比のうえで明快に論じている。仏教学が文献学に偏りすぎる一般的傾向の中にあって、現代人の「人間らしい」生き方の基盤として般若思想をとらえる本論考の意義は大きい。

鳩摩羅什訳『大智度論』は、その著者について問題があるとはいえ、『二万五千頌般若経』にたいする初期の注釈として、インド仏教研究にとっても重要な書物であるが、とくに中国においていわゆる般若思想家たちの最も信頼し

うる指針となった。それは仏教の術語と思想の百科事典としての性格をももっていた。第四章「大智度論の世界」と題する加藤論考はこの書物にあらわれる般若思想の諸様相を解明している。

『大智度論』が中国仏教において果たしたのと同じ役割をインドにおいて果たしたのは、マイトレーヤナータ（弥勒）に帰せられる『現観荘厳論』と、それにたいするハリバドラの大・小二種の注釈である。『現観荘厳論』そのものは『二万五千頌般若経』を八章七〇義の項目によって要約した、いわば一種の科文であるから、ハリバドラ（八〇〇年ころ）の注釈なしには理解できない。したがってハリバドラの注釈がインドおよびチベットにおける般若学の指針となった。第五章「後期の般若思想」を扱う天野論考は、『現観荘厳論』の内容を紹介し、ハリバドラの思想の特質を論じている。

インドにおいては、大乗、とくに般若・中観の空の思想にたいする連続と非連続との緊張のうちに、密教の即身成仏の思想が生成してくる。第六章「般若思想と密教」と題する松長・氏家論考は、『般若経』にあらわれる三昧・陀羅尼と密教における観想・真言・陀羅尼の比較研究を行ない、法身仏・即身成仏の思想をてがかりに密教の真理を論じ、その大乗との関係を説明する。

般若思想あるいは般若学という言葉は、インド仏教におけるよりも、中国仏教において大きな意味をもっている。それは中国の六朝において仏教の主流となり、明確に一つの思想、学問の体系として成長したからである。第七章「六朝の般若思想」と題する福永・松村論考は、「タタター」「スヴァバーヴァ」にたいする「本無」「自然」という訳語、格義の問題などを論じて、中国仏教が玄学と『般若経』の思想の融合のうえに、独特の般若思想を形成し、インド仏教と質を異にする仏教を展開してゆく過程を明快に論じている。ついで東晋期の空の理解としての心無義・即色義・本無義を解説し、とくに道安の般若思想を分析する。おわりに鳩摩羅什学派の代表として僧肇の思想を明らかに

している。

第八章「般若思想と三論宗・禅宗」という平井論考は、僧肇によって完成された中国初期の般若学を承け、吉蔵の思想を中心として、南北朝から隋・唐にいたる般若の分析的研究が、いかにして禅宗における般若の主体的実践へと展開していったか、という軌跡を概観している。吉蔵は般若真空の思想と仏性妙有の思想とを統合し、それが無所得という実践修道の場において完成さるべきことを強調した。そのような般若の実践が主体的実践の仏教としての禅宗への道を開いた、と平井氏は説いている。

本巻は、般若思想を軸として、インド仏教と中国仏教の思想を、比較的にバランスよくとり扱うことができたと思う。執筆の各位に衷心より謝意を表する。

昭和五十八年十月

梶山雄一　しるす

目次

新装版はしがき
はしがき

I　般若思想の生成――梶山雄一　1

一　はじめに　2

二　時代的背景　3

1　後五百歳　3

2　五濁悪世　8

3　外来宗教の影響　10

三　社会的背景　14

1　ストゥーパと在家仏教　14

2　平川仮説　19

3　大天の五事　25

4　菩薩思想展開の論理　28

5　第二・第三節のまとめ　36

四　般若思想の成立　37

1　大乗の菩薩　37

2 戒・行 44
3 菩薩の階位 48
4 塔・仏母・法身 52
5 空 58
6 縁起 61
7 廻向 64

Ⅱ 般若経の成立——三枝 充悳 87
一 まえがき（その一） 88
二 まえがき（その二） 90
三 般若経の概括 92
1 般若経の多様性 92
2 大乗仏教の成立と般若経 97
四 般若経の成立史 101
五 般若経の諸文献 108

Ⅲ 般若・空性・縁起の思想と人間性——泰本 融 123
一 現代の中心思想と人間性 124
1 理論と事実 124

2 マルクス主義と人間 125
3 実存主義と人間 127
4 生の哲学と人間 129
二 難点の克服と般若空の思想 131
三 人間性の理念と無我中道の実践 135
1 問題の所在 135
2 人間中心主義と縁起無我の思想 139
3 無我中道の実践 141
四 人間理性の自覚と般若の如実知見 145
1 西欧近代の理性的自覚 145
2 日本人の洞察 148
3 般若の如実知見 148

Ⅳ 大智度論の世界——加藤 純章 151
一 鳩摩羅什と大智度論 152
二 大智度論の原名・作者・年代 158
三 大智度論の立場 163
四 菩薩乗と声聞乗 167

五　大智度論の本生譚　172
六　般若波羅蜜と諸法実相　175
七　般若波羅蜜と大悲　180
八　大智度論とアビダルマ　184

V　後期の般若思想――天野　宏英　193
一　はしがき　194
二　ハリバドラによる『現観荘厳論』の梗概　195
1　簡潔な要約義　196
2　詳細な要約義　197
三　ハリバドラの思想　206
1　二諦説　206
2　仏身論　211
四　むすび　221

VI　般若思想と密教――松長　有慶・氏家　覚勝　225
一　はじめに　226
二　般若経と三昧・陀羅尼　227

三　陀羅尼と般若波羅蜜多　231
四　真言と陀羅尼　235
五　密教における真言・陀羅尼　238
六　般若思想の密教化　242
七　法身毘盧遮那如来　246
八　般若から即身成仏へ　249

Ⅶ　六朝の般若思想——福永　光司・松村　巧　255
一　はじめに　256
二　般若経の初期の漢訳をめぐって　257
三　玄学・清談と格義仏教　261
四　東晋期における般若思想の展開　265
1　心無義系の般若思想　265
2　即色義系の般若思想　269
3　本無義系の般若思想　275
五　鳩摩羅什学派による般若学の総合と展開　281
1　鳩摩羅什の訳経　281
2　僧肇の般若思想　282

六　おわりに　287

Ⅷ　般若思想と三論宗・禅宗——平井俊栄　291

一　はじめに　292

二　吉蔵般若思想の特徴　293

1　菩薩道と般若　293

2　般若の釈名　295

3　絶観の般若　297

三　般若と方便　301

1　二智の相違点　301

2　二智の相即　304

3　因縁の境智——二諦と二智　309

四　般若波羅蜜の実践　313

1　無得正観の立場　313

2　禅宗の般若思想　316

I

般若思想の生成

梶山　雄一

一　はじめに

「般若」と「般若波羅蜜」般若（prajñā）ということばは「知識」「判断」「知恵」などの意味で原始・小乗・大乗という仏教の各段階において高い頻度をもってあらわれるものであって、そこに特定の思想を代表するような術語的性格があるわけではない。だから本巻で「般若思想」といっているものはただの般若をさしているわけではない。中国や日本の仏教史のうえでは、般若思想というのは特殊な意味と価値をになってあらわれ、そして使われ続けてきた。この言葉は大乗仏教思想の基底である般若経の思想に言及しているのである。「般若経」ということばも実は Prajñā-pāramitā-sūtra であるから、その「般若」というのも prajñā ではなくて prajñāpāramitā すなわち「知恵の完成」「般若波羅蜜」のことである。本巻で般若思想というものも、ほんとうは「般若波羅蜜の思想」あるいは「般若波羅蜜経の思想」というべきものの略称にほかならない。その般若波羅蜜（経）の思想の形成と発展を概観することが本章の目的である。

二　時代的背景

1　後五百歳

「後五百歳」と大乗経典の出現　数多くの大乗経典のなかに「如来の滅後、後の五百歳に正法滅せんとす」というような表現が見られる。後五百歳ということは、仏滅後正法の続くと見られる千年間のうちの第二、つまり後半の五百年という意味のようである。この表現を、大乗経典出現の年代を示すものとして受けとる学者もいたので、平川彰氏はその見解を検討するために多数の経典中にこの語句の用法を精査している。氏は結論としてつぎのように云う[1]。

最初からこの語が大乗経典に存在したとみるよりも、途中からこの語が挿入されたとみる方が、妥当のごとく思われる……このように、「後五百歳」の語が大乗経典に最初からあったものでないとすれば、この語が大乗経典出現の年代を示す規準とはなり得ないことは明らかであろう。もちろんこの語が挿入されたのは「正法五百年」がまさに終わらんとするとき、あるいはそれが終わった後であろう。しかしそれだけに、『小品』『大品』等の『般若経』にこの語が本来は無かったことは、「正法は終わった」という意識がまだ起こらないうちに、この経典が作られたことを示すものではなかろうか。もちろんそのことは、この経典が、仏滅五百年以前に成立したことを意味するものではない。「正法がまさに滅せんとす」という危機意識は、必ずしも歴史的な五百年が終わったとき

に生じたとは限らないからである。ともかく「後五百歳」の語は、大乗経典の出現をはかる規準にはならない。

正法が五百年続くのか千年続くのかについてはやがて言及する。平川氏は明言していないが、氏の真意はこういうことではなかろうか。かりに「後五百年」という危機意識が三世紀ころに形成され、この語が『小品般若経』に挿入されたとすれば、そのときには『小品』の原形が作られてからかなりの年月が経っている。しかし『小品』の原形は歴史的な仏滅五百年（仏滅を前三八三年とすれば[2]、仏滅五百年は西紀後一二七年となる）以前に成立したとはいえない、と。「後五百年」というのは仏滅後千年の後半五百年間ということと理解されるから、危機意識は二世紀から七世紀の間のある時期に起こったというのであろう。

平川氏の考えを裏づける事実の主要なものは、羅什訳の『小品般若経』の般若経南方出現を述べる一節に、般若波羅蜜は、「後の五百歳にまさに広く北方に流布すべし」とあるけれども、その「後五百歳」の語は『小品』の異訳である『道行般若経』や『仏母般若経』（『仏母出生三宝蔵般若波羅蜜多経』）さらに梵文『八千頌般若経』（*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*）などの相当個所には見られず、『大品般若経』、その異訳『放光般若経』の相当個所にもなく、ただ『大般若経』の第二・三・四会の相当個所や『大智度論』など比較的後代のものにだけある、ということである。

平川氏はこの問題について多数の大乗経典を参照しているが、そのうち重要なものは『金剛般若経』と『法華経』の梵本に“*anāgate 'dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralope vartamāne*”（未来世に、後の時に、後の時間に、後の五百年に、正法の滅するときに）という語句のあらわれることである。そういうときにこれらの経典を聞いたり、受持する人がいれば希有なことであり、そういうときにこれらの経典を広宣流布せよ、という文脈である。『法華経』の場合はこの語句は新しく付加されたいくつかの部分にあらわれる[3]。『金剛般若経』の年代について平川氏ははっきりしたことをどこにも書いていない。『金剛般若経』の年代については学界で意見が分

れていて、コンゼは三〇〇年以降にこれを置くが[4]、静谷正雄氏は中村元氏とともにこれを『小品般若経』（一〇〇―一二五成立）よりも古い原始大乗経典のひとつとする（一―一〇〇ころ）[5]。静谷氏は大乗経典の成立を一般的見解より約一世紀後代に下げる。たとえば平川氏は『小品』の成立を一世紀に置く[6]から、もし『金剛経』がそれ以前とすれば、西紀前の成立ということにもなろう。もっともこれは平川氏の見解ではない。

「正法五百年」と後五百歳　しかし、さきの「後五百歳云々」の句は『金剛経』の梵本にも羅什訳にもあらわれるから、もしこの経典がそれほど古いものとすれば、平川氏の、後五百歳の語は大乗経典の古いものにはあらわれない、という議論は維持しがたくなる。

平川氏は、「正法が五百年しか続かないということは、律蔵の『比丘尼犍度』に出てくるのが、おそらく一番古いであろう」といい、注においては *Cullavagga* X. 1 (*Vinayapiṭakam*, Vol. II, p. 256)、『五分律』（大正二二、一八六上）、『四分律』（大正二二、九二三下）に言及しているが、詳しい考証はしていない[7]。これはマハープラジャーパティー＝ガウタミー (Mahāprajāpati Gautamī) による比丘尼僧団設立の経過を述べる一連の経律で、平川氏の指摘したもののほかにも『増支部』(*Aṅguttara Nikāya*) VIII. 51 Gotamī (Vol. IV, p. 278)、『中阿含』第一一六経「瞿曇弥経」（大正一、六〇五上―六〇七中）、『瞿曇弥記果経』（大正一、八五六上―八五八上）にも同じ内容の記述がある。ブッダの成道五年にマハープラジャーパティーがブッダに出家受戒を願い出るが、ブッダは三度拒絶する。マハープラジャーパティーに同情したアーナンダ (Ānanda) の仲介があってブッダはやむなく、八重戒を比丘尼に課したうえで、比丘尼教団の形成を許可する。ブッダはアーナンダに「もし女人が如来の法と律とにおいて出家しなかったならば、正法は一千年とどまったであろうが、女人が出家したために今や正法はただ五百年とどまるであろう」という意味のことを語る。平

川氏はこの経過を述べたのちにいう。[8]

ともかく「正法五百年」という伝説が古くからあったために、五百年のすんだ後にこそ、正法の護持のために尽さねばならないという自覚がおこり、かかる表現が大乗経典に出てくるのであろうと思う。

「後五百歳」という語が大乗経典に出てくるのはかなり後代のことであるが、正法五百年という伝説が古くからあったことは平川氏も認めている。

ここに一つ興味深い事実がある。法蔵部所属といわれる『四分律』はこのブッダの嘆きを「もし女人、仏法において出家せざりせば、仏法まさに久住すること五百歳なるを得べかりし」（大正二二、九二三下）と記しているが、前掲の他の五本はすべて、正法は千年とどまるはずであったのが女人が出家したために五百年を減じて、ただ五百年とどまるだけになった、という表現に変えられている。おそらく『四分律』の記述がもっとも古形を残すものであろう。比丘尼僧団設立の事実に関連して創作されたこのブッダの感懐はおそらく約五百年のちに『四分律』に書き込まれた、あるいは『四分律』そのものがそのころ最終的に編集された、と考えることもできる。単純計算をしてみよう。比丘尼教団の設立はブッダ成道後五年すなわち前四二三年のことである。[9] これに五〇〇年を加えると後七七年という年代を得る。このころに『四分律』の現形が、やや遅れて他の五本の現形が成立したとしても必ずしも時代錯誤とはいえないであろう。一世紀という時期は数世紀にわたる異民族の侵入によってインド、とくに北インドが混乱と疲弊の極に達し、他方、大乗仏教が興立して従来の伝統的仏教――小乗に脅威を与えていたときである。とすればそこに、正法は五百年しか続かない、という嘆きが生まれ、憎らしい比丘尼教団にその罪を帰したとしても、すこしも怪しくないのである。その正法五百年という部派教団の嘆きが大乗教徒にも伝わり、こちらは、このときこそ大乗経典流布のときであると、その危機意識を利用したのであろう。すくなくとも、小乗の側の正法五百年の危機意識とそれを逆用

する大乗の側の便乗意識が一世紀に並存したと考えても、さしたる差支えはないであろう。後代になると『大集経』の五五百歳説や、正法千年、像法千年、末法一万年という三時説などが発展してくる。とくに後者には種々な数え方が入り乱れて紛糾してくる。これらの教説は歴史的な感覚から離れて恣意的に唱えられるようになるけれども、それらの淵源に「五百歳」があったのであろう。いちばん古い五百歳説には、ある程度の歴史性が含まれている、と考えることは許されないわけではなかろう。

北インドの混乱　アショーカ王（Aśoka 前二六八―二三二在位）没後さしものマウリア王朝もしだいに衰微し、前一八〇年ころにプシャミトラがこれを滅ぼしてシュンガ王朝を建てるが、その勢力は弱く、ガンジス河流域を支配したにすぎなかった。かれはバラモン教の復興を謀って仏教を弾圧したと伝えられている。シュンガ王朝は前七〇年ころに滅び、カーヌヴァ王朝が成立するが、これも四代四五年続いただけで南のアンドラ王朝に滅ぼされる。アレクサンドロスによって残されたギリシァ駐屯軍はバクトリアに住みつき、やがてバクトリア王国を建設したが、前二世紀からインドに侵入し、パンジャブを占領した。カスピ海の東にいたスキタイ人の一種族シャカ族（Śaka, Saka）も前二世紀半ごろパルティアに侵入、パルティア人と混血してシャカスターナに定住し、パフラヴァと呼ばれた。月氏にオクソス河流域を追われたスキタイ人の一部はバクトリアに侵入してバクトリア＝ギリシァ人をヒンドゥー＝クシュ山脈の南へ敗走させたが、ふたたびバクトリアに入った月氏に追われて南に走り、前一〇〇年ころガンダーラ、カシュミールに入り、やがてマトゥラーからグジャラートにまで侵入した。このシャカ族とパフラヴァ族との関係は明らかでないが、両者ともガンダーラを侵している。シャカ＝パフラヴァ族がインドに侵入したときにはかれらはゾロアスター教（拝火教）の信仰をもち、イラン語を語っていた。シャカスターナはゾロアスター教発祥の地であったからである。こう

したあいつぐ動乱を拾収したのはクシャーナ王朝で、とくにカニシカ王（Kaniṣka）は中央アジアからアフガニスタン、西北インド、北インドにまたがる大帝国を建設し、ヴァーナラシーにまで力を伸ばした。カニシカの年代はいまだに決定されていないが、一説は七八―一〇二年在位を、他の一説は一二九―一五二年在位を、またある説は王の即位を一四三―一五二年の間に推定している。(10)

2　五濁悪世

動乱の有様　高田修氏はつぎのように書く。(11)

（カニシカ）王にすぐれた大臣摩吒羅（Māthara?）があって、その智略に富んだ言を用いたため、王の諸方征服が何れも成果を収めることができたと、『雑宝蔵経』及び『付法蔵因縁伝』は伝えている。そして後者によれば、王は「志気雄猛・勇健超世」で、「討伐すべきところ、摧靡せざるなき」有様であったといい、しかしまた「貪虐無道」で、度重なる征討によって人民を酷使し、ために「辺縁を戍備する親戚は分離し」、最後に瘧を病んで死に至ったと伝えられる。

バシャムは一世紀初頭の北インドの動乱と人民の塗炭の苦しみを伝統的なバラモンの目から見た記述を『マハーバーラタ』（*Mahābhārata*, 以下 *Mbh* と略）の「マールカンデーヤ＝パルヴァン」に見出している。(12) マールカンデーヤ仙は予言の形で語る。不浄な野蛮人たちがバーラタヴァルシャの聖地を蹂躙し、殺人・略奪をくり返し、生命と財産の保障を奪い、強盗の跳梁と家庭生活の規範の退廃は極に達する。権威ある犠牲祭と儀礼は無視され、栄える唯一の宗教は、死人の骨を入れた塚（ēḍūka）の崇拝を教える異教徒のものである、と。ここにいう ēḍūka がストゥーパ（塔）

であり、異教徒が仏教徒であることは *Mbh* iii, 188, 63-64 から明らかであり、またこの記述が一世紀初頭に言及するものであることは *Mbh* iii, 186, 29-30 に、悪政を布き虚偽の教義に献身する夷狄（mleccha）の王としてアーンドラ、シャカ、ヤヴァナ（ギリシア人）、カームボジャなどの名があげられていることから知られる、とバシャムは云う。

マールカンデーヤはカリ＝ユガ（闘諍時）の惨状を語る。人びとの男らしさ、知恵と力、影響力は衰え、王・バラモン・一般人・奴隷は偽善にみち、真理を殺し、寿命は短くなり、貪欲と無知と憎悪を懐く。麻が最上の織物となり、貧者の穀物のほかに食物はなく、男は女の敵となる。人びとはお互いに殺しあい、強奪しあう。父は息子を、息子は父を搾取し、父は息子を、息子は父を殺す。人びとは貧者から、親戚や寡婦からさえ物を奪い、ひとの妻たちを強姦し善人の財を犯す。妻は夫に従わず、少年は七歳か八歳で父となり、少女は五歳か六歳で子を産む。バラモンたちは酷税にいためつけられてカラスのようになり、税を逃れて十方に散る。女たちは夫を殺し、息子は父母を殺す。きりがないから止めるけれども、この個所[13]を読んで『大無量寿経』の五悪段を連想しない浄土教家はおるまい。

マールカンデーヤはカリ＝ユガの描写に先立ってヒンドゥー教の四時説を述べている。[14] 要約すれば、クリタ＝ユガ（第一円満時）が四八〇〇年、トレーター＝ユガ（第二期）が三六〇〇年、ドヴァーパラ＝ユガ（第三期）が二四〇〇年、カリ＝ユガ（第四闘諍時）が一二〇〇年である。ここでは『マヌ法典』のように年数を「神々の年」と規定してはいないから、人間の年数と考えてよい。このヒンドゥー教の四時説と仏教の後五百歳・五五百歳・正像末三時などの説と無関係であるはずはない。

3　外来宗教の影響

仏伝と福音書　学界にも流行というものがある。前世紀末から一九三〇年ころまでには、仏伝・仏典にあらわれる伝説と福音書のそれらとの類似に注目し、両者の比較研究がさかんに行なわれたが、近頃この問題をとりあげる学者はほとんどいなくなった。かつてザイデル（R. Seydel）は福音書と仏典にあるパラレルな伝説五〇組を集めたが、ファン＝デン＝ベルク（G.A. van den Bergh van Eysinga）はその数を九組に減らした。ファン＝デン＝ベルク自身は別個に五組の伝説を重要視した。E・J・トーマスはそれにいま一組を加え、計一六組を紹介している。[15] ガルベはそれらのうち「シメオンとアシタ仙」「悪魔の誘惑」「海を歩くペテロとジェータヴァナの仏弟子」「パンと魚の奇蹟と菓子の奇蹟」との四組については仏教と福音伝道者との間に直接の交流があった可能性があると考えた。[16] トーマスは一六組の伝説の直接的交流について判定は下していない。この種の研究の価値はもはや学者によって見放されたのかと思っていたら、バシャムが最近の論文のなかでこの問題にふたたび言及している。[17] バシャムはキリスト教の伝説に並行する仏教の説話はパーリ仏典よりも仏教梵語テキストに関係していると云ったうえで、顕著な例として、放蕩息子（『ルカ伝』一五・一一―三二）と『法華経』（第四章）の長者窮子、新しいエルサレムの光景（『ヨハネ黙示録』二一）と『ミリンダパンハ』（第九章第八節）における涅槃の都の光景、また幼少のシッダルタの数多くの物語と聖書の外典の物語との相似に言及している。このうち、新しいエルサレムと涅槃の都の相似はさきに触れたトーマスの一六組には入っていないものである。この類似については、筆者は『ミリンダパンハ』とともに『八千頌般若経』第三〇章にあらわれるダルモードガタ菩薩の都城ガンダヴァティーの光景、あるいはさらに『大無量寿経』とその異訳にあらわれる極

楽の光景をも挙げることができると考える。

もっともインドと西方の文化的並行現象はキリスト教以前にまで遡るもので、ギリシァのピタゴラスの輪廻説とインドの『ウパニシャッド』の輪廻説、両文化に共通する動物寓話、時代を降ればユダヤ教の神の知恵（Hagia Sophia）と仏教における般若波羅蜜の人格化（仏母）との類似なども挙げられている。[18]

イラン文化と仏教　このようなインドと西方とのあいだの並行現象を一方から他方への直接の借用と考える学者は現代ではもういないようである。かといって、両地方の人間がたまたま同じような考え方をしたという偶然に帰することも不可能である。そのため、一方でインドの、とくに大乗仏教の神話や思想と、他方でバビロン幽囚後のユダヤ教とキリスト教という中東の文明と、その両者に影響した共通の源泉が想定されるようになる。それはイランの二元論であり、ゾロアスター教、ズルヴァン教（Zurvanism）、ミスラ教（Mithraism）である、とバシャムはいっている。[19]わが国でも、とくに原始浄土思想へのイラン文化の影響をめぐって論争が展開されたことは記憶に新しい。

いったいイランとインドとの交渉はマウリア王朝没落後に始まったわけではなく、アカイメネス王朝の支配は、アレクサンドロスの遠征以前にすでに二世紀のあいだ、ガンダーラ、インダス河流域の住民の上に及んでいた。ダニがスワートのバラムバトで発見した拝火殿はこの地方でゾロアスター教がなんらかの形で行なわれていたことを示唆するという。[20]インドの最初の石造記念碑はペルセポリス様式であらわれる。石を削りこれに永続的な磨きをかけるマウリア朝の技術はイランの石工から学ばれたものであるという。そうすれば、イランの宗教と文化が一挙に西北インドに流入したシャカ＝クシャーナ時代にその地域で発生した大乗仏教になんらかの形でのイランの影響を認めないわけにはゆかないであろう。ゾロアスター教において、初め、「（他を）利益するもの」であり、のち最後の審判の日に出

現して新しい不滅の世を創める救世主となるサオシュヤント (Saošyant) とマイトレーヤ (Maitreya 弥勒) ないし大乗菩薩との類似を認める学者は数多い。光明の神で六人のアメシャー＝スペンター（「不死の聖なる者」。従者）に助けられるアフラ＝マズダと、無量光の仏陀で観音・勢至の二菩薩に従われるアミダ仏との類似も見逃しえない。アメシャー＝スペンターの六神と二菩薩とを対比させることはできないが、救済神の三位一体の観念は初期ゾロアスター教と大乗仏教とに共通するものである。(21)

現実的救済の宗教　このようなイランの宗教の大乗仏教への影響については従来も多くの学者が指摘し、それにたいする反論も展開されてきた。筆者がバシャムの近作をここに詳しく紹介するのは、かれのつぎのような二、三の主張がきわめて注目すべきものと思えるからである。(22)

初期のゾロアスター教をインドの宗教から区別させる特色はその現実的 (down-to-earth) な性格である。ザラスシュトラの目的はある程度政治的で、かれの周囲の牧人や農民が悪と偽りを選んだ者たちの迫害から自由になって、平和に生涯を送れるようにすることにあった。かれもブッダのように人間や動物の苦に関心をもったが、かれの関心は形而上学的であるよりも、実践的かつ直接的であった。かれは民衆の苦は間違った選択を行なった者たちの邪悪さに原因すると考えたのであって、苦とは飢餓・略奪・殺人・誇れる悪者の迫害・犠牲を行なった旧宗教の信者による家畜の屠殺によるとした。それは生老病死に苦を見た初期の仏教にくらべると、その精緻な分析には及ばないとしても、はるかにより現実的であった。上座仏教の助言は人格の完成を勧めたのだが、それは野蛮人によって家畜を殺され、その家族が飢えて死んでゆく農夫たちには訴えること少ないものであった。ゾロアスター教は神の実際的な救済を約束し、神の助力者は苦しむ農夫、殺されようとする牛に手を伸べた。

ゾロアスター教の顕著な特色は選択と個人的決断の強調にある。アフラ＝マズダ自身が時間の初めに正義と真理と光明を維持することを決断した。信者もそれをしなくてはならない。それは、『アヴェスタ』の初期の部分に明証はないとしても、一度正しい選択がアフラ＝マズダと光と真理のためになされるならば、信者は過去の罪を免れる、ということを含意していた。

イラン思想と仏教　このようなイランの思想のインド西北部への影響はつぎのような態度をインド人たちに勧めた。(1)実際的な苦難に際して神的な救済者を期待すること。(2)正義のための正しい確固とした決断をすること。(3)神的な救済者が世界を浄める未来の偉大なる日への希望。(4)あらゆる有情の究極的救済。仏教は西北インドからアフガニスターン、中央アジアへ流布するにつれて、第一の要求には神的な菩薩の教義をもって応じ、第二には菩薩の誓願で、第三には世界の精神的進歩を助長する慈悲深い菩薩たちの行と、未来仏マイトレーヤとその他の諸仏への信仰で、第四には菩薩たちは究極的にはあらゆる衆生を最高の幸福に導くという信頼でもって答えたのである、と。

おそらく、インド思想、とくに仏教にたいするイラン的影響というものを、たとえば文献のなかにおける明証というような、直接的なものと考える必要はないであろう。前二〇〇から後二〇〇年という北インドの苦難の時代に、外来思想の影響はインドの人びとにおのずから感得されたのであろうし、同時に、インドの内部においても新しい宗教への要求はしだいに熟してきていたからである。大乗仏教の有神論は、『シュヴェーターシュヴァタラ＝ウパニシャッド』(*Śvetāśvatara-upaniṣad*)や『バガヴァッド＝ギーター』(*Bhagavad-gītā*)などに反映するインド教の有神論と足並をそろえて成長してくる。この二つの書物の年代の差は一般に考えられているほど大きなものではない。そしてこの二つの書物は、シヴァとヴィシュヌとの相違はあるにせよ、人格神への帰依を教えた。神は信者の過去の業の異熟

をさえ無化し、奴隷たちでさえも、信仰によって、死に際して神のもとに至りもはや生まれかわることはない。ブッダ滅後の仏教教団においても、ガウタマ（ブッタ）の神格化はかなり早くから行なわれていた。信者たちは三帰依文を唱えて、ブッダへの帰依を誓いつづけたが、死せるブッダにだれが帰依するであろうか。『法華経』の久遠実成の仏陀への道は西紀前の仏教徒のあいだで準備されていたのである。

大乗仏教の諸特徴は原始仏教のなかに、部派仏教のなかに、『ウパニシャッド』や『バガヴァッド＝ギーター』のなかにその淵源を求めることができる。しかし、われわれがこれまでにみてきたような、イエスと同じ時代の西北インドにおそいかかった苦難と西方から流れこんだ新しい思想が大乗仏教の興起を助長したことはいうまでもない。いままで筆者は大乗の有神論、とくにアミダ仏信仰に言及することが多かったが、事情は菩薩思想一般、さらに般若の思想についてもまったく同様なのである。般若思想とはなによりも煩悩と菩提との一如をさとり、世俗的生活と宗教的生活の一致を語り、そして利他的行為が自己の覚証の因であると説く思想であるからである。

三　社会的背景

1　ストゥーパと在家仏教

在家信者の地位　原始仏教における在家信者の地位、あるいは、出家教団と在家信者との関係には微妙なものがあ

ったようである。シャーキヤ＝ムニの伝道の初期においても、マガダの人びとが「沙門ゴータマ来りて子を奪い、夫を奪い、族姓を断絶させる」といって非難したことが記されている。[23] ブッダの教えに感動した青年たちは、清浄な白衣が正しく色に染まるように法眼を生じ、その場で父母を棄て家を棄てて出家したが、それはその家族にとって、また社会にとって大きな問題であった。ブッダはそのような非難に出会ったならば「大雄・如来は正法をもって導きたもう。真理によって導いている知者をどうして嫉むか」と答えるよう弟子たちに教えた。非難は七日で消えたという。

ブッダの教団はビクシュ（bhikṣu, Pali bhikkhu 比丘）・ビクシュニー（bhikṣuṇī, Pali bhikkhunī 比丘尼）・ウパーサカ（upāsaka 優婆塞）・ウパーシカー（upāsikā 優婆夷）の四衆から成っていた。前の二つは出家の男女であり、後の二つは在家の男女である。出家者は家庭生活と職業、つまり社会的な義務と幸福の一切を棄てて遊行生活に入り、徹底した性的禁欲を守るほかに、二百ヵ条を越える厳しい戒律に従って身を処した。一方、在家の信者は一般社会のなかにあって家業にいそしみ、家族を扶養し、社会的な義務を果たし、社会的な幸福を享受した。戒も、殺生・盗み・淫らな行為・虚言・飲酒を慎しむという五戒を中心にしたものであった。不淫の条項は、出家にとっては絶対的な性的禁欲であるが、在家にとっては正当な配偶者以外との性行為を慎しむことにすぎなかった。出家と在家とのあいだのこうした生活の違いは、当然、それぞれの学問や瞑想という修行の程度の相違をもたらした。在家の信者が出家と同じほどに質的にも量的にも高度の修行をすることはほとんど不可能であったにちがいない。したがって仏教教団は一定の戒律によって統制され、組織された出家教団を中心に運営された。出家は在家を学問や信仰や生活態度において指導し、在家は出家を経済的に支持し、協力して教団を成長させていった。

ブッダの指導にも、出家者にたいする場合と在家者にたいする場合とでちがいがあった。在家の信者にたいしては布施の徳、道徳的な生活、その果報としての生天の幸福、四諦などを中心に教えが説かれ、深い教義に立入ったり、

厳しい修道を要求することはなかった。しかしそのことは出家と在家とにたいする一種の差別にもつながっていて、出家は阿羅漢という、ブッダと同じように煩悩を滅尽した聖者となることができたけれども、在家の信者にそれは達成できなかった。スジャーターという著名な女性の場合のように、出家以前にブッダの教えによって阿羅漢となった例もあるが、彼女はその後ただちに出家している。[24] ブッダの原始教団自体において聖者の階梯が預流・一来・不還・阿羅漢という四つに分けられていたとは思えず、この四段階が聖者の階位として成立してくるのはやや後代のことであろうが、在家の信者は、たとえばウグラ（Ugra, Pali Ugga）のように、比丘に等しい戒と学問を修め、布施行を完全に行ない、ブッダに激賞された人でさえも、不還に達したといわれただけで、阿羅漢にはなれなかった。

ストゥーパ（塔）のおこり　南伝『大般涅槃経』（*Mahāparinibbāna-suttanta, Digha Nikāya* Vol II 所収）によると、ブッダの死が近づいたとき、アーナンダが如来の遺骨をどのように処理すべきかを問うたのにたいし、ブッダは、アーナンダたち出家者は如来の遺骨の供養に煩わされずに正しい目的（sadattha）のために努力すべきことを教え、遺骨供養は信心の篤いクシャトリア・バラモン・在家の賢者たちに任せるように、といっている。これはパーリ伝だけでなく、漢訳に伝わる『大般涅槃経』の諸異訳にも同じブッダの指示が見られるので、舎利・仏塔（ストゥーパ stūpa, Pali thūpa）の供養が比丘たちにでなく、在家の信者たちに委ねられたことは古い事実にちがいない。[25] さらに同じ経典は如来の遺体の入棺・火葬・塔の作り方を説き、それを華鬘・香・顔料を供養して礼拝すべきことを教えている。漢訳では「香華繒蓋伎楽供養」（大正一、二〇中）などというから、仏塔供養には音楽や舞踊なども含まれていたであろう。出家には戒律によって花を摘むことも、音楽を聞くことも禁止されていたから、この遺体の処理、仏塔供養が在家信者の仕事であったことは明らかである。『大槃涅般経』には、如来・独覚・如来の声聞・転輪聖王の四者は塔を建て

て供養すると述べ、その理由として、大衆がそこに参詣すれば心浄まり、死後天に生まれるからだ、といっている（*DN* II, pp. 142-143）。また、ブッダの誕生・成道・初転法輪・般涅槃の四地を見て尊敬すべき所として指定し、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷がこれらの地に巡礼し、信心をもって死ねば、天界に再生するであろう、と記している（*ibid.* pp. 141-142）。この巡礼の四地のことは『長阿含』の「遊行経」などの漢訳には記されていないから、後代パーリ文に挿入されたものであろう。昇天ということはなお輪廻のうちにあることで、ほんらい比丘・比丘尼にたいして勧められることではないのに、かれらも巡礼者に加えられているのは、この一文は、巡礼の習慣が一般的となり、在家の信者だけでなく、出家も巡礼するようになったのちに加えられたのであろう。

じっさい、ブッダが般涅槃したときには、クシナガラのマッラー人たちが集まって遺体を火葬にし、遺骨は八つの部族に分配された。これらの八部族は分骨を自分の国にもち帰ってそれぞれ塔を建てて供養した。仏滅後百年ほどたって、アショーカ王はブッダの舎利を供養し、八万四千の宝塔を起こし、またみずからルンビニー・ブッダガヤー・サールナート・クシナガラの四聖地をはじめ多くの仏蹟を巡拝したという。アショーカ王のこの事蹟は碑文にはあらわれないが、『阿育王経』などには記され、また法顕・玄奘などは各地でアショーカ起塔と伝えられる塔を見ているし、近代の考古学的研究も多くの仏塔の最古の部分をアショーカ王時代のものと認めているから、事実であると思われる。とにかくブッダの遺体の火葬・起塔供養・巡礼というものがすべて在家の信者によって行なわれ、しかもそれは仏滅後比較的早く儀礼として定着した。このことは、ブッダ在世中はともすれば差別されがちであった在家の信者たちが積極的に仏教に参加し、自己の儀礼を確立する道が開かれたことを意味する。もとより、比丘・比丘尼も仏塔供養や巡礼に参加することを拒まれはしなかったけれども、その儀礼の主体は在家信者であった。それは、この儀礼への参加によって約束された生天の果報は、比丘・比丘尼にとっては二次的な意味しかもたないものであったことからも知

られるのである。

仏塔と在家信者　平川彰氏は『パーリ律』『四分律』『五分律』『摩訶僧祇律』『十誦律』『根本有部律』など諸部派の律蔵を研究し、部派仏教時代の仏塔供養の実際について注目すべき事実を明らかにしている。[26]『パーリ律』は種々の点で他の律蔵よりも古形を保っているが、そこには仏塔供養の説明、仏塔経営の記述がない。それは『パーリ律』が固定した時代には僧伽が仏塔の経営に直接関係していなかったためであろう、と氏は考える。前述の『大般涅槃経』の記述は比丘たちに仏塔供養を禁じていたが、事実、仏塔の供養・経営は出家教団によってではなく、在家の信者によって行なわれたのであろう。

『根本有部律雑事』によると、塔の法会の時にはにぎやかで、商人が集まってきて市が開かれたという。そして商人たちは信心をおこし、衆多の金・銀・珍宝・真珠・貝玉を供養したという。そして声聞塔に供養されたものは、金銀等は保管しておき、塔の修理の費に当てる。布施された衣物は、斎日に懸絵供養に用いる。そして残りの衣裳や畳布、および銭貝等は現前僧で分配してもよいという。しかしそれは「舎利子の塔物によってこの処分を示したが、若しこれが仏塔の物であれば、すべて塔用につかう」と言っている。すなわち仏塔に供養されたものは、僧伽で消費してはならないのである。[27]

『四分律』『五分律』『摩訶僧祇律』『十誦律』などいずれも仏塔に供養された物と僧伽に供養されたものとを混同することを許さない。「塔物は、四方僧物にすることはできないし、衆僧に食物がない時でも、塔物を売ってそれで食物を買うことは許されない」。[28]『五分律』に、比丘たちがみずから歌舞をもって塔を供養したら、俗人が「比丘も白衣の歌舞を行なう」と非難したので、仏は「比丘は自ら歌舞して塔を供養すべからず。人をしてこれをなさしめるを聴

す」と説き、比丘がみずから歌舞するのを禁じたという。[29] 仏が禁じた、となっているが、おそらく俗人の非難や比丘の側の自制はブッダ般涅槃後のことであろう。仏塔の管理運営や供養の主体が在家のどのようなグループによって行なわれたか具体的にははっきりしないけれども、平川氏の研究は、それが比丘・比丘尼の教団によって行なわれたのでなく、在家の手で行なわれたこと、そして仏塔の経済は出家教団のそれと区別されて、独立して運営されていたことを示している。

仏塔供養は、最初期の八王分骨の塔以来、在家の信者が自主的に運営し、比丘・比丘尼の僧伽はこれに介入しなかった。部派教団にも仏塔供養はなかった。後代になってそれが部派教団に導入されたけれども、部派教団もすでに確立されていた在家者の運営を認めないわけにゆかず、仏塔経済は僧伽経済から独立していた。そのために、僧伽のなかには仏塔信仰にたいする反対もあって、「仏塔に供養の業を起こしても大果を得ない」という説も行なわれていた。在家信者の側からいえば、在家は仏塔を所有したり、その運営権を全面的に把握したわけではないけれども、少なくとも仏塔儀礼の主体となっていたようである。そこに、僧伽や部派教団の法（真理）の宗教に対し、在家者の、ブッダにたいする信仰の宗教が成立してきていたと考えてよいであろう。

2　平川仮説

大乗教団の出家と在家　前節において仏塔儀礼が、比丘・比丘尼の教団によってでなく、在家信者の主体性によって運営・維持され、そこに出家教団の「真理の仏教」に対する、在家信者の「信仰の仏教」が生成してきたことを、平川彰氏の研究にもとづきながら叙述してきた。しかし平川氏の議論はこれにとどまるわけでなく、さらに大乗教団

の発展に向けて展開されてゆく。大乗教団の戒律や運営の仕方がそれ自体として文献に記述されていることはないから、大乗教団の存在は周辺の事情から推理される仮説である。しかし大乗教団に関する平川氏の仮説は、本格的な批判についえることなく[30]、すでに数十年維持されている。氏の議論の要点を追って考えてみよう。

支謙訳『大阿弥陀経』（詳しくは『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』。大正 No.三六二）は諸学者によって、現存最古の般若経典で『八千頌般若経』の原形に近い『道行般若経』以前に年代づけられ、原始大乗経の一つに数えられる古い経典である。この経典は阿弥陀仏の二十四願を説くが、その第五・六・七願に三種類の衆生の須摩題（極楽）往生について述べる[31]。第五願は、悪人でもわが名字を聞いてわが国に来生せんとの心を起こし、正道に帰って善をなし、経戒を持するならば、極楽に往生せしめる、という悪人を救う願である。第六願は在家信者を対象としたものでつぎのようにいう。

（前略）若し善男子・善女人、我が国に来生せんと欲し、我を用（もっ）ての故に益々善を作し、若しくは分檀布施し、塔を遶り、焼香し、花を散じ、灯を然（とも）し、雑繒綵を懸け、沙門に飯食し、塔を起こし、寺を作り、愛欲を断じ、斎戒清浄にして、一心に我を念じ、昼夜一日断絶せずば、皆な我が国に来生して菩薩とならしむべし。（後略）（大正一二、三〇一中）

第七願はつぎのようにいう。

（前略）若し善男子・善女人にして菩薩道を作すあり、六波羅蜜経を奉行し、若しくは沙門となりて経戒を毀たず、愛欲を断じ、斎戒清浄にして、一心に我が国に生ぜんと念じ、昼夜断絶せず。若し其の人、寿終らんとする時、我れ即ち諸菩薩阿羅漢と共に飛行して之を迎えん。即ち我が国に来生すれば則ち阿惟越致の菩薩となり、智慧勇猛ならん。（後略）（同、三〇一中―下）

同経下巻の冒頭に上記の三願に対応する「成就の文」があり、阿弥陀仏国に往生せんと欲する者に最上第一輩（第七願に対応）・中輩（第六願）・三輩（第五願）のあることを述べ、上記三願と同じ内容をさらに詳しく説いている（同、三〇九下―三一一上）。いまは省略する。

『大阿弥陀経』のこの三願およびその成就の文は、阿弥陀仏の救済の対象に第七願に述べられる沙門つまり出家者と、第六願に述べられる在家の信者との二種があったことを明らかにしている。悪人はもちろん後者のうちの特殊なものである。阿弥陀仏の信者であるからこの二種の人たちは部派仏教の比丘・比丘尼および優婆塞・優婆夷ではない。第六願に言及される仏塔崇拝からみて、これらの出家・在家は部派の教団ではなく仏塔に所属する人びとであったにちがいない。つまり初期の仏塔供養に参加した在家信者のなかからしだいに出家して沙門となるものが出てきて、この経典の作られた――おそらく西暦紀元前後には、仏塔を崇拝していた。また阿弥陀仏を信仰する人びとには出家と在家との二種があったということになる。平川氏は大乗仏教の信者ははじめは在家だけであったが、しだいに出家するものも出てきたことを別な個所で検証しているが[32]、いまは省略する。また平川氏は、上記の三願が『無量寿経』の諸異訳においてしだいに変化し、とくに仏塔供養と『六波羅蜜経』の奉行のくだりが後代の異訳で削除されてゆくことを論じている[33]。つまり、阿弥陀仏信仰のグループには六波羅蜜を行ずる沙門と仏塔崇拝の在家とが共存していたのだが、阿弥陀仏への信心が純化されるにつれて、いずれも排除されていったわけである。しかしそのことは、阿弥陀仏信仰のグループに、さいごまで、出家と在家のいたことを否定するわけではない。

善男子・善女人　平川氏の議論は大乗経典に頻出する「善男子」(kulaputra)・「善女人」(kuladuhit) という語にも及んでいる。この二語はそれぞれ「良家の男子」「良家の女子」を意味し、仏教に入信した男女を良い家柄の出身と

して敬愛の意味で呼んだものであろう。必ずしも仏教独自の言葉ではなく、また原始経典にもあらわれている。原始経典では比丘・比丘尼の出家する以前の前身を善男子・善女人と呼び、出家後は「長老」などという呼び方に変えるのがふつうである。しかし大乗の経典ではこの二語がきわめて高い頻度であらわれ、六波羅蜜を修行し、般若の知恵を実践する者を「菩薩」といい、供養・受持・読誦などの日常的な修行者を「善男子」「善女人」と呼んだのではないか。そしてこの二語の用法は大乗仏教の実践者のなかに在家の多かったことを指示している、というのが平川氏の解釈である。[34] もっとも大乗の菩薩には出家と在家とがいたからといって、六波羅蜜の修行者すべてが出家であるというわけではない。

「菩薩」の概念の発展については次節で述べるが、とにかく、仏塔を中心に集まった在家信者たちが、出家者たちの「真理の宗教」と趣きを異にした「信仰の宗教」を形成したこと、この在家の仏教信奉者たちは善男子・善女人と呼ばれていたが、そのなかにも仏塔崇拝を行なう善男子・善女人と、六波羅蜜という菩薩道を実践し、沙門となった善男子・善女人とがいたことなどを上来述べてきた。菩薩がゴータマ＝ブッダの前身だけでなく、成仏を理想とする修行者一般を意味するようになると、善男子・善女人たちはすべて菩薩と呼ばれるようになる。それがいつごろのことであったか明確でないけれども、『大阿弥陀経』以後のことであろう。おそらく『道行般若経』が製作されたころに善男子・善女人の仏教が「大乗」と呼ばれるようになり、その信奉者はすべて「菩薩」と云いかえられたのであろう。したがって、この大乗の菩薩のなかに在家信者と出家沙門とがいる、ということになったのであろう。

菩薩教団　さて平川氏は、このような大乗の菩薩たちは伝統仏教の比丘教団・比丘尼教団とは別個に菩薩教団というひとつの組織をもって別住するにいたった、と考える。菩薩が出家するときにはいかなる戒によったのか、菩薩の

教団組織は具体的にどのようなものであったのか、については文献資料は存在しない。したがって大乗の菩薩の出家したものは伝統仏教の声聞教団の一員になったのか、それとは別に「地下潜行的に新思想の鼓吹につとめた」[35]アングラ菩薩であったのか、明白でない。しかし、平川氏はこれらの点についても明確な見解を示している。

> 初期の大乗戒は「十善戒」であり、菩薩は在家的な戒を受持していたこと、しかし中途から具足戒を受けることも行なわれるようになったこと、さらに大乗経典は仏塔に関係が深く、仏塔を経済生活の基盤としていたことが考えられる……それと同時に大乗経典には、菩薩たちに教団組織があったことを示す「菩薩ガナ」(bodhisattva-gaṇa)あるいは「菩薩僧」(bodhisattva-saṃgha)の用語がしばしば出てくるので、この点を検討しておきたい。[36]

こういったあとで平川氏は、多数の大乗経典、とくにその序文に、「菩薩ガナ」「菩薩僧」が声聞僧伽(śrāvakasaṃgha)と並んで別個に数えられることを例証している。平川氏の例証はきわめて多数にのぼるが、その事実は多少でも大乗経典を読んだことのある人には明らかなことであるから、いまはすべて省略する。とにかく、実態は明らかではないにしても、大乗菩薩の教団が独立の組織として存在した、というのが平川氏の結論である。いまここには平川氏の触れていない一、二の点を述べるにとどめる。もっともそれは平川仮説を批判するものではなく、かえってそれを補強する効果をもつものである。

『大阿弥陀経』とともに大乗の先駆的経典とみなされる『阿閦仏国経』の序文にはブッダがラージャグリハ(Rājagṛha 王舎城)のグリドゥラクータ(Gṛdhrakūṭa 霊鷲)山にいたとき千二百五十人の大比丘衆とともであり、アーナンダ以外はみな阿羅漢であった、というのみで、菩薩の名もあげず、菩薩ガナも菩薩僧も出てこない(大正一一、七五一中―下)。『大阿弥陀経』になると、一万二千の摩訶比丘僧がいて、三一人の名前を列挙し、そのあとに「諸の菩薩阿羅漢の無央数にしてまた計るべからざるを悉くす」とだけいっている。菩薩がいることは確かであるが、菩薩のガナとか

僧（伽）という語はない（大正一二、三〇〇上）。漢訳の『道行般若経』ははなはだ簡単で、「摩訶比丘僧不可計にして諸弟子の舎利弗、須菩提などなり。摩訶薩は無央数にして弥勒菩薩、文殊師利菩薩などなり」（大正八、四二五下）という。ところが、梵本『八千頌般若経』では千二百五十人の比丘の僧伽がいて、かれらは、アーナンダを除きみな阿羅漢であった、というのみで、菩薩・摩訶薩には触れていない。この点はチベット訳『八千頌』も同様であり、平川氏の指摘するように、『摩訶般若鈔経』『小品』でも同様である。ただし『大明度経』には「大衆菩薩無央数」とある。(37)『阿閦仏国経』『摩訶般若鈔経』『小品』さらに梵・蔵の『八千頌』に菩薩（僧）が述べられず、『大阿弥陀経』『道行般若経』『大明度経』に簡単にそれが触れられている、ということは、これらの経典の時代が大乗菩薩の成立しつつあった過渡期に当ることを示している。

『八千頌』の原形には菩薩（僧）は述べられていなかったに違いない。『道行』『大明度』にそれがあるのは漢訳者の付加であろう。年代的には梵・蔵本『八千頌』の現形は上記諸漢訳より新しいが、初めにあった文章が後に削除されるということはまず考えられないし、梵・蔵本は不注意な脱落を犯したと考えることもできない。なぜなら、現存梵本とほぼ完全に一致する施護訳『仏母般若経』にも菩薩（僧）は記されていないからである。

ただ漢訳にあるとかないとかはこの場合大した問題ではない。『八千頌』では比丘僧伽の存在を述べたあとで、突如として、ブッダがスブーティに向かって「菩薩大士たちはいかにして般若波羅蜜に向かって出でゆくべきか」と問いかけ、スブーティはそれに答えてえんえんと菩薩と般若波羅蜜について能弁を展開する。これは奇妙なことである。菩薩について語るなら、序文の会座に菩薩がいてもよさそうなものである。この光景を理解する仕方は一つしかない。つまり、『八千頌』は大乗菩薩発生の様子を語ろうとしているのである。「大乗の菩薩」（シャーキャ＝ムニの前身としての菩薩ではない）という自覚と呼称、その教団というものはおそらく、大乗の自覚と呼称が生まれてきた『八千頌』の

段階で発生したのであろう。

3　大天の五事

根本分裂と大天　世友（Vasumitra）の *Samayabhedoparacanacakra* の玄奘訳『異部宗輪論』によると、仏滅一一六年、アショーカ王の治世に、パータリプトラにおいて、大天（Mahādeva）の五事の主張をめぐって仏教教団に諍論が起こり、上座・大衆の二部に分裂した、とある。ただし異訳の『部執異論』『十八部論』およびチベット訳ではただ五事をめぐって分裂したとするだけで大天の名を挙げない。『島史』（*Dīpavaṃsa*）を初めとするセイロンの編年史は、仏滅第二百年の初頭、シシュナーガ王朝のカーラアショーカ王のもとで十事の非法をめぐって、上座・大衆の二部の分裂が生じたとする。前者は説一切有部系の伝承であり、後者はセイロン上座部だけの孤立伝承である。いま仏教教団の根本分裂の問題に立入るつもりはないが、わが国の学会では、マウリア王朝のアショーカ王以前から十事のような戒律の問題、あるいはアショーカ王治下の五事の主張をめぐって仏教教団内に意見の対立が起こったが、アショーカ王のときには分裂にまではいたらなかった、実際に分裂が起こったのは王の死後まもなくである、というのが一致した意見となっている。[38] もっとも仏滅年代から根本分裂、枝末分裂などのクロノロジーについては西欧学界に一般的なものとわが国のそれとには百年余の径庭がある。[39]

もっとも『異部宗輪論』およびその異訳との有部系四本ではこの大天の五事は大衆部の枝末分裂の記事の中にふたたびあらわれる。「（仏滅後）第二百年に住するとき、外道の大天なるもの出家して制多山に住し、かの大衆部の五事を正しく宣伝せしによりて、制多（山）部（Caitika）と西山部（Aparaśaila）と北山部（Uttaraśaila）と名づくる三部、

分出せり」というものである。[40] この間の事情は、大衆部の枝末分裂に関して存在した大天五事の伝説を、有部教団の正統性を強めるために、根本分裂の伝承の中にも挿入したものと考えられている。[41] 制多部は塔廟崇拝者を意味する名であり、西山部はアマラーヴァティー大塔を擁した部派であって、アンドラの大衆部は仏塔供養に熱心であった。[42]

大天は有部の伝承では悪逆無道の男として描かれるが、大衆部・大乗系の資料では大天の立場を弁護したり、偉大な師とされたりしている。大天が大衆部の人であったことはさきの『異部宗輪論』の記事や塚本啓祥氏の綿密な考証によって明らかである。[43] セイロン伝によれば、アショーカ王のときにモッガリプッタ＝ティッサの提唱によってマガダの教団からインド各地に伝道師が派遣されたが、その中で、マヒサマンダラ（南インド）に派遣されたマハーデーヴァがいる。このマハーデーヴァがさきの『異部宗輪論』の大天と同一人物と見られている。ラモットは上座部系のモッガリプッタ＝ティッサが、意見を異にする大衆部系の大天を伝道に派遣したとは考えられない、とするが、[44] 山崎元一氏の分析するように、これは南インド開教者として著名であった大天の上に、サーンチー地方の高僧であったモッガリプッタ＝ティッサを伝道命令者として置くことによって、モッガリプッタ＝ティッサの弟子であるマヒンダを祖とするセイロン上座部を権威づけようとした護教的虚構と考えられる。[45]

大天が根本分裂にかかわりがあったとするのは虚構的挿入であるとして、アショーカ王治下の伝道師としての大天と、大衆部の枝末分裂の原因を作った大天とが同一人であるとすると、アショーカ王は前三世紀、制多部の分立は静谷氏によると後五〇年、西山部の分立は後一五〇年ころであるから、その間に三百年の開きが出てくる。[46] 平川氏のように大衆部の枝末分裂の始まりを前三世紀にまで遡らせるか、あるいはその分裂は大天の五事を遠因としてかなり後代に起こったと考えなくてはならない。

仏塔崇拝者の阿羅漢批判　年代の不確実性の問題はさし措いて、見過すことのできないのは静谷氏のつぎの推測である。[47]

制多部が大天の流れをくむ一派であるとすれば、大天にには仏塔崇拝者としての一面があり（彼は制多山に住していた）、それが受けつがれて発展したのが制多部であろう、という臆測も成り立つのではなかろうか。五事の主張は阿羅漢の不完全性にかかわるものであるが、その主張の背後には仏塔崇拝、いいかえれば理想化された仏陀への深い信仰があったのではないであろうか。

大天が五事を挙げて阿羅漢を批判したというのは具体的にはつぎのようなことである。[48]

(1)阿羅漢は天魔に嬈されて精液を漏失することがある（余所誘）。

(2)阿羅漢は正しい道と誤った道、草、小枝、森の木の名称などについて無知がある（無知）。

(3)阿羅漢はある人の名と姓とを決定できなかったり、自分が解脱したかどうかについて疑惑をもったりする（猶予）。

(4)阿羅漢は自分がすでに解脱して阿羅漢になっているのに、ブッダによってそれを印可されるまで自覚しないことがある（他令入）。

(5)たとえば聖者が預流の位において初禅に入って苦の真理を自覚するときには「苦なり」との語を発する。その発声が道の発現を誘発する技術であると考えられた（道因声故起）。

ここには素朴な形ではあるが、阿羅漢にたいする不信と批判が述べられている。それは阿羅漢が、仏陀とはかけ離れて低い、しかし声聞の達しうる最高の聖者の階位である、という考え方が定着したころ、そしてまだ大乗の菩薩思想の未発展のころ、仏塔供養を通じて仏陀崇拝にめざめた人たちの側から出された批判にふさわしい。

研究資料　菩薩思想に関する研究は極めて多数にのぼるうえに、本講座第一巻『大乗仏教とは何か』においても平川彰氏、さらに、とくに三枝充悳氏がその歴史、意義、「菩薩」の語義などについて、従来の諸説を紹介しながら詳しい説明を行なっている。また筆者自身も菩薩思想の歴史的展開を叙述したこともあり[49]、その論旨を訂正する必要をいまも感じていない。しかし、般若思想の形成を論じるに際して、この問題にまったく言及しないわけにはいかない。そこで本稿では上記諸論文に記されていない異説、新説の二、三を中心に補足的論述を行なうことにする。そのさい、菩薩思想生成の母胎となった『ジャータカ』(*Jātaka*)『アヴァダーナ』(*Avadāna*)「仏伝文学」の一般的説明は上記諸論文にゆずって、ここでは、特殊な場合に言及する以外には、立ち入らないことにする。

部派仏教の段階における菩薩思想発展の契機にはつぎの五つがある。初めの三つは史実であるが、後の二つは物語である。(1)アショーカ王の仏陀コーナーガマナ塔の修築・供養の事蹟（小石柱法勅C）。(2)アショーカ王のサムボーディへの出立を述べる磨崖法勅第八章。(3)バールフット塔の『ジャータカ』彫刻。(4)弥勒如来物語。(5)燃灯仏授記物語。(2)を重視するのはバシャムだけのようであるが、他の四つは菩薩思想を論ずる学者のほとんどすべてが問題とするものである。いま都合で、(1)(2)を後回しにして(3)から検討を始めよう。

バールフット　「菩薩」bodhisatta (Skt. bodhisattva) という言葉の起源に関しては、干潟龍祥説が有名である。氏はバールフットの塔門・欄楯にあるシャーキヤ＝ムニ入胎という『ジャータカ』の一場面の彫刻の銘に「世尊入胎す」

とあって、菩薩という語が用いられていないことを主要な根拠として、バールフット＝ストゥーパ建立の時点（一碑文によりシュンガ王朝期であることは確実）には、『ジャータカ』は存在したが、菩薩という語はなかった、と推定し、菩薩という語のあらわれる他の彫刻、パーリ仏典の書写年代（前四三一一六）などを考慮して、菩薩の語は西紀前一世紀中ころに成立したと考える。[50] 平川氏は「菩薩」の語のあらわれる経論を多数調査して、この語は「世紀前二百年以後、間もないころに成立したのであろう」という。氏は、菩薩という語を使うべきところに世尊の語を使っている例は後二世紀の彫刻にもある、という高田修氏の指摘を援用して干潟説の前一世紀中ころは遅きに失する、と批判している。[51]『ジャータカ』がいつごろ成立したかを決定することはできないが、バールフット、すなわち前二世紀中葉以前にはちがいない。しかし『ジャータカ』がシャーキャ＝ムニの前生話であれば、「菩薩」という用語は不可欠のものではない。「世尊」なり「前生のブッダ」で支障はなく、事実、バールフットではその例がある。だからパーリ『ジャータカ』に頻出する「菩薩」の語は後世の挿入である、というのが平川氏の意見である。[52] バシャムも上座部の「菩薩」の概念は遅くとも前一〇〇年までにはかなり普及していたと見ている。[53] 要するに、この語の成立を前二世紀に置くのは妥当な見解と思われる。

弥勒信仰　平川氏は『ジャータカ』のなかに菩薩の観念は得られないと断じたあとで、未来仏としての弥勒の資料をくわしく検討し、「将来仏の観念からは、菩薩の観念は導き出されない」と結論する。弥勒があらわれる経典は数多いが、そのなかで『転輪聖王師子吼経』(Cakkavatti-sihanāda-sutta, *DN* iii, p.75ff.＝『長阿含』第六経「転輪聖王修行経」、大正一、三九上以下）が最古のものであることは内外の学者の一致して認めるところである。[54] バシャムはこの経典に出る堅固念（Dalhanemi）王の記述は、著者がアショーカ王を知っていたことを示すといい、黙示文学的な恐るべき

未来ののちにあらわれる弥勒の記事は後代の追加であるにしても、それほど新しいものではないといい、結局、前二〇〇年あるいはそれ以前、アショーカの死後間もないころに、弥勒は信じられていたであろう、と結論している。この年代論は弥勒の出現を『阿閦仏国経』『大阿弥陀経』などより早く、「釈尊の滅後、程遠からぬ頃」に推定する赤沼説に近いものである。平川氏は年代については何も書いていないけれども、上記『転輪聖王師子吼経』においては弥勒はまだ菩薩といわれていないことを指摘し、他方、菩薩の語は前二世紀に成立するというのであるから、弥勒の出現は前二世紀以前と考えているのであろう。

燃灯仏授記　平川氏はついで仏伝文学のなかに菩薩の起源を探り、仏伝文学に属する経典のほとんどすべてにあらわれる「燃灯仏授記」物語のなかにそれを見出す。釈尊は遠い過去世においてメーガ（Megha. ただしパーリ系統の仏伝では Sumedha,『ディヴヤ＝アヴァダーナ』*Divyāvadāna* などでは Sumati「善慧」となっている）という青年であったが、燃灯仏（Dīpaṃkara 定光如来）を見て菩提心をおこし、五茎の花を仏の上に散じ、髪を地に布いてその上を仏に歩ませ、かならず仏にならんとの願いを起こした。これにたいして燃灯仏が、汝は未来世において釈迦牟尼仏という仏陀になるであろうとの記莂（予言）を授けた、というのがこの物語の骨子である。この物語は「仏伝文学の発生に伴なうものであり、むしろ燃灯仏授記の発見が、仏伝文学を成立せしめたと言うべきであろう」と平川氏はいう。(55)

平川氏は、この物語が菩薩の観念が考え出される契機となった、として云う。

釈尊はこの時、当来作仏の記莂を与えられたのであるから、それ以後の釈尊は……悟りを求める人となるわけである。この「悟り（菩提 bodhi）を求める人」がすなわち「菩薩」（bodhisattva 菩提薩埵）である。授記を得た後の釈尊は、自覚的に菩提を求めて努力し、六波羅蜜の修行をなしたのである。かれは授記を得ており、成仏しうる

ことが確定しており、しかも自らそれを知っている。しかしかれはまだ仏陀ではない。この修行者は、授記を得ていない人と区別しなければならない。この区別の必要にせまられて、「菩薩」(bodhisattva)という言葉が作られたのではなかろうか。[56]

平川氏のこの議論は説得力のあるものである。しかし、氏自身もいうように「この点を文献の上から論証することはできない」。いったん菩薩という語が作られると、その語が遡って古い経典の中にまで挿入されてしまうからである。多くの仏伝文学にあらわれるこの物語の異本からその原形を想定し、その年代を確かめることも困難なことである。赤沼智善氏はこの思想が諸部派に共通する財産となっているが、過去七仏思想よりも後のものであるという理由で、アショーカ王以後、部派分裂以前にこの物語を置く。これに対して干潟龍祥氏は、燃灯仏は大乗的な仏であって、授記思想の起こったのは大乗の起こったのと同時であるとみる。バシャムはこの物語は十分に発展したものとはなっていなかったにせよ、ある形ではアショーカ王時代に存在したのではないかと考えている。平川氏はこの物語が仏伝文学に主としてあらわれ、『阿含経』や受戒犍度の原形にはあらわれないことなどから、「燃灯仏授記」の思想は部派分裂と大乗興起とのおそらく中間に出現した、と主張する。[57]

平川氏の一連の議論は説得力にみちたものである。菩薩という言葉と観念の直接の出所を問題とした場合、これ以上の追求はおそらくなんぴとにも不可能であろう。

コーナーガマナ仏塔　それはそれとしておいて、西欧の学者のほとんどは弥勒の中にイランのサオシュヤントあるいはミスラの思想の間接的影響を認め、菩薩思想の起源をマウリア王朝瓦壊後の動乱のインドにおける、困憊した民衆の救済主待望の意識の中に探ろうとする。[58] このようなアプローチの仕方に学ぶために、もう一度バシャムの議論を

辿ってみよう。そこでいままで保留しておいた(1)と(2)の契機に立ち返る。

アショーカがニグリーヴァにあったコーナーガマナ仏の塔を拡大して供養したことは確実かつ周知の事実である。[59] バシャムはこの事実を『ジャータカ』の発生、バールフット塔欄楯の彫刻、燃灯仏授記、アショーカ磨崖法勅第八章などとともに綜合的に観察する。[60]『律』の中には比丘が村に行って、恋愛・戦争・犯罪・冒険などをテーマとする物語に参加してはならない、という規定がある。しかしその規定の存在は、いくらかの比丘たちがそうした物語を聞きに出かけ、その内容を自分の説教の中で繰り返すことがあったということを反顕している。ブッダ自身もいくつかの物語を説教に交えたといわれるし、それを疑う理由はない。しかしその習慣が教団の中で盛んになると、長老たちは教団の世俗化を怖れてこれを禁止した。『律』の規定はそうしてできてきたのであろう。ところで物語好きの比丘たちにとってこの規定の網をくぐる唯一の道は、その物語の内容をブッダ自身の前生に帰することであった。ブッダは全知者で、その前生のすべてを知っていたから、この寄託は容易にできたはずである。このようにして仏教教団の中で比較的早い時期から『ジャータカ』と前生のブッダの観念が、もちろんそういう言葉はまだなかったにしても、しだいに成長してくる。バールフットの証拠から『ジャータカ』が前一〇〇年にはかなり普及していたことは確かであるが、その年代を前三世紀にまで遡及させる証拠がないわけではない。燃灯仏授記思想の原形のようなものの発生をバシャムがアショーカ王時代にまで遡らせることは前に書いたが、もしゴータマ＝ブッダがその遠い過去において燃灯仏に授記された菩薩（この言葉はまだなかったが）の道を歩んだとすれば、同じことはコーナーガマナ仏についても、そのほかの過去仏についても同様である。アショーカがコーナーガマナ仏の塔を修築、供養したという事実は当時すでにある発展した仏陀観（a developed Buddhology）が発生していたことを反映している。

磨崖詔勅第八章　アショーカ詔勅の中には涅槃・四諦・八正道・縁起などへの言及はなく、ただ「サムボーディ」の観念や三帰依が語られている。またブッダの誕生・成道・初転法輪・般涅槃の四地はすでに聖地として崇拝されていた。それらはすべてある意味で永遠に生きている仏陀への憧憬と信仰をあらわしている。「サムボーディ」というのはアショーカ磨崖詔勅第八章[61]にあらわれるものである。「過去には諸王は娯楽の巡遊に出かけた……しかし天愛喜見王は灌頂一〇年にサムボーディに出かけた」。この「サムボーディ」をリス＝デヴィズ、セナールなどは「完全な悟り」に向かって出立した、という精神的な意味にとったが、D・R・バンダルカル、ラ＝ヴァレ＝プサンからP・H・L・エッガーモントに至るまで多くの学者はボドガヤの菩提樹の意味にとっている。エッガーモントは『ディーパヴァムサ』(*Dīpavaṃsa* 島史)の中に菩提樹を「サムボーディ」と呼ぶ例が六回あり、これにブロックの発見した『ジャータカ』中の一回を加え、この七例によって「サムボーディ」は菩提樹への言及であると主張した[62]。しかしバシャムは後世ならともかく、人びとに仏教の知識が欠けていた前三世紀にアショーカがボドガヤへ行ったことを、サムボーディに行った、と表現する可能性を否定している。「サムボーディに出かけた」というときの「出かける」は、ギルナール版以外の諸版（カルシ、ダウリ、シャーバズガルヒ、マスキ、ソーパラの諸断片）ではすべて niṣkram というサンスクリットの俗語が用いられている。この語はある目的地への到達よりもむしろ「出発」を強調する。娯楽の旅に出かける、というときに niṣkram が使われるのも、遊びそのものの方が目的地よりも大事だからである。ブッダの偉大なる出立（大踰城 mahābhiniṣkramaṇa）においても、等正覚を求めて出で立つという意味が強調されている。それは同じ「出で立つ」意味でも語根 √yā の派出語がある目的地への到達を含意するのと対照的である。バシャムはさらに続ける。アショーカの王城のあったパトナからボドガヤまでは約六〇マイルで、アショーカにとってその旅は快適な一泊の旅行ですむ。アショーカが仏教に帰依したのは灌頂八年である。それから二年も経ってからアショーカが自分の家の隣

りにある、有名なボドガヤへ参詣したことをわざわざ磨崖に彫らせるとは思えない。ブロックはこの語を「完全な悟り」ととる解釈にたいして「そのさいには大乗の書物にのみ明らかに教えられている教義がその時代に認められていたと考えなくてはならない」といって反対した。しかしバシャムは、もし仏陀の前生物語がすでに普及していたとしたら、メーガ（スメーダ）と同じ誓いをする人が出てきたとしても不思議ではない、といってその批判を一蹴している。ストゥーパを供養し、三帰依、とくに仏陀への帰依をする以上は、何らかの意味で生きている仏陀――現在仏とまではいわないが――への信仰、そういう仏陀に自分もなりたいという憧憬はあったに違いない。そこにシャーキャ＝ムニも前生においては修行者で、燃灯仏に授記された、という話を重ねれば、コーナーガマナ仏の塔を修復し、四聖地に巡礼したアショーカ王が無上正等菩提に出で立ったとしても少しも不思議ではない。

乱　世　そうこうするうちに弥勒があらわれる。どういうものかわが国の学者の多くは『転輪聖王師子吼経』を読んでも、未来人寿八万歳のときにシャンカ転輪王とならんで弥勒如来があらわれるということだけをとり上げる。しかしこの経典は、前半に、アショーカ王に比せられるダルハネーミ転輪王から七世を経て、人びとが善を失い悪に走り、人寿は漸減して十歳に至り、幼児が結婚し、親と子が憎み合う五濁悪世を描いている。その記述はまたしても『マハーバーラタ』のマールカンデーヤの物語や『大無量寿経』「五悪段」の記述を想起させるものである。そのような黙示文学的記述の最後に七日のあいだ「刀兵の中間劫」（satthantarakappa）がやってきて、人びとは互いに鹿を逐うように殺し合う。この「刀兵の中間劫」から闘諍時としてのカリ＝ユガを連想することをだれも避けることはできないであろう。このような悲惨の果てに人びとに善心がめざめ、人寿は漸増してついに八万歳になる。そのときにシャンカと弥勒はあらわれるのである。さきにも触れたように、バシャムは『転輪聖王師子吼経』の成立をアショーカの直

後と考える。このととのった形の弥勒神話が成立する以前に、なお未定形な未来仏信仰があったに違いないから、その未定形な未来仏信仰は前二五〇年ころにあった、と推定する。弥勒を初めとする未来仏があるとすれば、それらの未来仏が現在菩薩として衆生済度に活躍していること、弥勒の場合から知られるように、とくにかれらは天上の菩薩として存在することが知られる。筆者がいま紹介しつつあるバシャムの論文ではヒントが与えられているだけの「菩薩思想展開の論理」はかれの旧著に明らかに記されている。[63] それはこうである。シャカムニの場合にも、その最後の生に正覚を悟る前、長い転生の期間にかれは菩薩として慈悲行を行なっていた。しかし弥勒やその他の未来仏がやがてあらわれるとすれば、この現在の宇宙には多くの菩薩がいて、あらゆる有情の福祉に尽力していなければならない。『ジャータカ』では菩薩はあらゆる種類の人間、さらに動物に生まれかわった。しかしいまや発展した菩薩は天上に住む。全知・全能ではないにしても、これらの菩薩は人びとの祈りに答えるのである。旧来の仏教からの論理的発展である菩薩の教義は天上の世界を満たすにいたる。それが大乗仏教の証印となる、と。

紹介中の論文においてバシャムの議論はガンダーラやマトゥラーの菩薩像と推定される石像、タキシラのシルヴァー＝スクロール、サールナート出土のバラ比丘の菩薩像、マトゥラー出土のクシャーナ期の仏陀像などの記述と年代論を交えながら展開し、観音を語り、阿弥陀三尊に及んでいる。かれの大乗仏教の菩薩思想の扱い方は、日本の学者のように般若思想に直結するのでなくて、むしろ大乗の有神論に志向している。筆者は、阿弥陀仏信仰と空思想は大乗の車を推す二つの車輪であると思っているし、その二つの思想に同一の本質――苦難の克服への意志を見ようとするから、仏教の有神論についても語りたい。しかし本稿では菩薩思想と般若思想を結びつけるのが筆者に要求されている課題である。バシャムの議論を追うのはここでいったん中断する。大乗前史としてはなお六波羅蜜と大乗の菩薩の意義を論じねばならぬが、これは第四節でまとめて扱うことにする。

5　第二・第三節のまとめ

大乗興起の外的・内的要因　マウリア王朝崩壊後クシャーナ王朝の確立にいたる時期、すなわち前二世紀から後一世紀のあいだ、北インドはあいつぐ外敵に蹂躙され、民衆の苦難は想像以上のものであった。この時代が大乗仏教――具体的な例をあげれば、一方で阿弥陀仏・観音菩薩などの信仰、他方で空の思想を育てたのである。困苦の時代と仏塔崇拝などの新宗教運動は伝統的な宗教に危機意識を呼びさまし、ヒンドゥー教の側では「カリ＝ユガ」の思想、仏教の側では「後五百歳」説などが興った。北インドに侵入したギリシア系、イラン系の諸民族は西方の文化をインドにもたらした。そのうちとくにイランのゾロアスター教のインド思想に与えた影響は、たとえそれが文献の上の明証によって確かめられないとしても、否むことのできないものである。仏教における弥勒・阿弥陀などの救済仏信仰は、『ウパニシャッド』や『バガヴァド＝ギーター』というインドの信仰の宗教と並行する現象ではあるにせよ、イラン的要素を含むものであろう。

シャーキャ＝ムニのストゥーパは比丘たちによってではなく、在家仏教徒によって建設され、管理されたが、在家信者のストゥーパ崇拝は大きく成長し、ストゥーパを中心にしたある種の在家教団を形成した。ストゥーパ信仰は仏塔の信仰から仏陀の崇拝、さらに未来仏の現在形である天上の菩薩の信仰を生む。他方、仏陀の崇拝はその前身である授記された菩薩の信仰、一般の人びとも衆生済度と成仏を誓約することによってまだ授記されなくても菩薩たりうる、という思想に発展してゆく。この間、伝統的な諸部派の仏教は現実的な救済を求める民衆に背を向け、一般社会と隔絶した僧院にとじこもって個人的な完成への道に専心していた。大衆部系統の進歩主義者や在家教団の側から部

派の出家教団の利己主義や閉鎖性にたいする批判も出てくる。「大天の五事」はその早い一例である。在家教団の指導者たちはストゥーパに集まる人びとに新しい教えを説き始めるが、それらはやがて大乗経典に成長してゆく。

四　般若思想の成立

1　大乗の菩薩（語義）

「菩薩」の多義性　「菩薩」(bodhi-sattva, Pāli bodhi-satta) という複合語の前分「ボーディ」は「悟り」「正覚」という一義を有するのみであるが、後分「サットヴァ（サッタ）」は多義的な言葉である。「菩薩」という言葉の意味が問題になるときには、だから、後分「サットヴァ（サッタ）」をいかなる意味にとるかが問題になっているわけである。(64)

ハル＝ダヤールの解釈　かつてハル＝ダヤールは、考えることのできる「菩薩」の語義としてつぎの七種を挙げた。

(1)「サットヴァ」は「本質」を意味する。だから「菩薩」とは「正覚をかれの本質とする人」である。

(2) サンスクリット「サットヴァ」、パーリ「サッタ」は「有情」を意味する。だから「菩薩」とは「正覚を得ると定まった有情」「正覚を求めている有情」である。

(3)「サットヴァ」は「心」(citta)、「決意・志願」(vyavasāya, abhiprāya)、パーリ「サッタ」も「精神」を意味する。

「菩薩」は「その心・志願が正覚に向けられている人」である。

(4)「サットヴァ」は「胎児」の意。「菩薩」は「その知識がなお潜在的・未発展である人」のこと。

(5)「サットヴァ」は『ヨーガ＝スートラ』(*Yoga-sūtra*) で「プルシァ」と対比的に用いられ、「意識」「叡知」の意。『ヨーガ＝スートラ』には buddhi-sattva の語があり、bodhi-sattva の「ボーディ」は「ブッディ」と関係がある。だから「菩薩」は「潜在的叡知の人格化」である。

(6) パーリ satta はサンスクリット sakta の対応語でもある。だから bodhi-satta, bodhi-sakta は「正覚に献身している人」である。

(7)「サットヴァ」は「勇気」の意。「菩薩」のチベット訳 byaṅ chub sems dpa' の byaṅ chub は bodhi であり、sems は「心」、dpa' は「勇気」であり、チベット訳は「心」と「勇気」との二義を複合している。

ダヤールは以上の七種のうち(2)と(6)以外の解釈をすべて却ける。(6)の Pali: satta を sakta とする解釈をかれは重んじるが、パーリ文献に帰ることがもっとも安全であるとして、けっきょく(2)の解釈をもっとも妥当であるとする。もっとも、そのさいにも「サットヴァ」はただの有情ではなくて、ヴェーダ語 satvan (「勇者・英雄」) の意味を含むという。(65)

ダヤールは(3)の「サットヴァ」を「心・志願・決意」の意とする解釈を却けているが、のちに述べるようにこの解釈こそ大乗仏教にとってもっとも重要かつ一般的なものである。チベット訳 byaṅ chub sems dpa' についてダヤールはこの訳は「心」と「勇気」の二つの意味を複合している、というが、この場合 dpa' は「勇気ある」という形容詞と見るべきである。チベット訳者は「サットヴァ」を「勇心」の意味にとり、「菩薩」を「その勇心が正覚に向けられている人」という所有複合語と解したのである。そうであれば、この解釈は(3)の一種と考えられる。ダヤールが

もっとも妥当なものとした(2)の解釈はパーリ文献でも大乗仏教でもたしかにその意味で通用している。

パーリ経典のなかには「正覚する以前、私が完全に悟った仏陀でない、菩薩であったときに、こういう考えが起こった」という表現がしばしば見出される。[66] この「完全に悟った仏陀でない、菩薩……」(anabhisambuddhassa bodhisattassa) という云い方は、菩薩が、正覚を得ると決定しながらまだそれを得ていない人、であることをおのずから明らかにしている。

ブッタゴーサの解釈　ブッダゴーサは直前の文を注釈して、bodhi-satta に二種類の意味を与えている。(1)菩薩とは「目覚めようとしている有情」「正覚を悟ることのできる者」。(2)「悟りに献身し (satta)、執着している (lagga) 者」。[67] 別の場所[68]ではブッダゴーサは三種の解釈を与えている。それは(3)「正覚と結びついている (bodhiyā satto) 者。知的な人、知恵ある者、賢者」。(4)「あたかも水から抜きんでて立ち充分に成熟した蓮は、日光に触れるならば必ず目覚めるから、目覚めんとする蓮といわれる。そのようにかれも諸仏のもとで記莂を得て、必ず、障碍なく、もろもろの完成（波羅蜜）を果遂して目覚めるであろう、というわけで菩薩である」。(5)かの「四道の知といわれる悟り、それを希求しながらかれは存在しつづける。だから悟りに献身し、執着しているからかれは菩薩である」。

右のブッダゴーサによる「菩薩」の語義解釈のうち、(1)と(4)とは同種のもので、「菩薩」を「目覚めんとする有情」と解する。これはダヤールの(2)に相当する。ブッダゴーサの(2)と(5)も bodhisatta を bodhiyaṃ satto (Skt. saktaḥ), laggo (Skt. lagnaḥ) とする点で同一であり、ダヤールの(6)「悟りに献身し、執着している者」に等しい。ブッダゴーサの(3)は bodhiyā satto=ñāṇavant と解するもので、satta を sakta と解するかぎり、(2)=(5)の特殊な形と理解できる。ダヤールはブッダゴーサの注釈を見ていなかったようであり、またブッダゴーサの解釈がパーリ＝ニカーヤ以

来の伝統を受け継いだものであるかどうかも不明である。しかし、とにかくダヤールの解釈はパーリ文献に関するかぎり成功であったことはたしかである。ただかれはそのためにかえって「サットヴァ」を「心・志願」と解することを好み、「サッタ」を「サクタ」と解することをことさらに拒んだ大乗教徒の語義解釈を見失ってしまった。これはひとつのアイロニーである。なぜならダヤールはそのとき大乗仏教の菩薩についての書物を書いていたのだから。

般若経の解釈　大乗仏教における菩薩の観念はたしかに勇心をもてる英雄のイメージと結びついている。『八千頌般若経』はしばしば菩薩を「偉大な甲冑に身を固めている」(mahāsaṃnāhasaṃnaddha) と形容する。たとえば幻術師が魔法によって大群集をつくり出し、そしてその大群集を消し去ってしまう。そのときにだれかによってだれかが害されたり殺されたりするわけではない。ちょうどそのように、菩薩大士は無数の有情を涅槃に導くけれども、実は涅槃にはいる人も、涅槃に導くいかなる人も存在しない。もしこの菩薩大士がこの空の教えを聞いて恐れおののかないならばかれは偉大な甲冑によって身を固めているのである、と。[69] あらゆるものが実在せず、空であるという真理に恐怖をいだかずに、あらゆる有情を涅槃に導くことに献身する菩薩こそが、偉大な甲冑に身を固めた英雄である、というのである。チベット訳者が菩薩を byaṅ chub sems dpa'「その勇心が悟りに向けられている人」と訳したのは、すでに『八千頌』において菩薩を勇心ある戦士とする観念が確立されていたからである。チベット人は同じ sattva という語を、それがたんに有情を意味するときには sems can（意識あるもの）と訳し、菩薩のときには sems dpa'（勇心あるもの）と訳し分けている。たしかにパーリ話 satta にはヴェーダ語 satvan との関係が認められるけれども、チベット訳 sems dpa' はむしろ般若経の、菩薩を勇者とする観念にもとづいた訳語であろう。

ブッダゴーサが bodhi-satta を bodhi-sakta とした解釈に見られたように、菩薩を「悟りに献身し、執着する人」

とする考え方はパーリ仏教における伝統であったかもしれないが、大乗仏教ではそれは棄て去られた。『八千頌』では「菩薩ということばの意味はことばの対象ではない。それはなぜか。というのは……菩薩大士はすべてのものに執着しないということを学ぶのである。菩薩大士はすべてのものを理解するために、執着しないということにおいて、無上にして完全な悟りをさとるのである……悟りを目的とするから、かれは「悟りを求める偉大な人（菩薩大士）といわれるのである」という（*AS* p. 9, 24-27）。『二万五千頌般若経』のこれに対応する個所でも「菩薩ということばの意味はことばの対象ではない……ちょうど鳥の飛跡は虚空中に存在せず、認識されないように、菩薩ということばの対象は存在せず、認識されない」と語る[79]。『二万五千頌』で世尊は、菩薩大士はあらゆるものの無存在（asadbhūtatā）においてみずからを訓練し、自性空なるものに執着（sakti）をもつべきでなく、あらゆるものを不二（advaya）の真理に従って理解すべきである、という（*PVS* p. 164, 9-10; p. 169, 1-2）。『八千頌』『二万五千頌』のいずれにおいても、スブーティに菩薩という語の意味を問われた世尊は、その語義解釈をなんら与えず、ただ「無執着」（asakti, asaktatā）を強調するのである。般若経が編集されていたころ、bodhisatta, bodhisattva という言葉は、「悟りに執着している」（bodhisakta）という意味と結びつけられていたに違いない。般若経の製作者たちは、無執着、無認識（無所得 anupalabdhi）、空性（śūnyatā）という大乗の特徴的教義を強調しようとしていたために、菩薩という語と「悟りへの執着」との観念連合を拒否したのである。だからこそ、かれらは菩薩の語義を論じるときにことさら無執着を語ったのである。おそらく西暦紀元前後、仏教徒のある者たちは菩薩を「悟りに献身する者」として理解していたかもしれない。あるいは、非仏教徒たちが仏教徒を、仏教に特徴的な「悟り」に執着する者として非難していたので、大乗教徒は bodhisattva を bodhi-sakta とする語義解釈を否定し、無執着という大乗の教義を主張することによってみずからを弁護しようとしたのかもしれない。

「大士」さきの「菩薩」の語義に関する問答に続いて『八千頌』『二万五千頌』には「大士」(mahā-sattva) の語義についての問答がある。『八千頌』では、どういうわけで菩薩は大士と呼ばれるのか、というスブーティの質問に答えて世尊はいう。「有情の大集団、有情の大群集のなかの最高のもの（上首）となるであろう、という意味で菩薩は大士と呼ばれるのである」(mahataḥ sattvarāśer mahataḥ sattvanikāyasyāgratāṃ kārayiṣyati, tenārthena bodhisattvo mahāsattva ity ucyate, *AS* p. 9, 28-29) と。ここの kārayiṣyati という動詞は使役の意味なしに用いられているのであるが、[71] ハリバドラはこの語を単純動詞、使役動詞の両者として解しながら注釈している。「agratāṃ kārayiṣyati というのは、あらゆる有情の上首たらんとの大心をまず成就する——それを「目標」(uddeśa) としてかれは出で立ったのであるから。ついでそれを達成しようとしている有情たちに、説法その他によって、上首たることを達成させる……菩薩は、かれに偉大なる「サットヴァ」すなわち「心」があるから、大士と呼ばれる」と。[72] これにたいする『二万五千頌』の相応個所では、有情の大群集とは性地 (gotrabhūmi)・八人地 (aṣṭamakabhūmi)・預流・一来・不還・阿羅漢・独覚・初発心から不退転までの諸菩薩の集団をいうといい、菩薩大士は金剛喩心 (vajropamaṃ cittam) を発して、この大群集の上首とならねばならぬという。金剛喩心とは、無限の輪廻の流れの中で甲冑に身を固めて、いかなる有情をも見捨てず、あらゆる有情にたいして平等心をいだき、三乗によってあらゆる有情を涅槃に導き、しかもいかなる有情の涅槃に導かれる者もいない、というのは諸法は不生であるからだ、と見る心である、という (*PVS* p. 169, 4-14; p. 169, 16—p. 170, 2)。

『八千頌』『二万五千頌』ともに、シャーリプトラとスブーティの菩薩観をもまじえてさらに展開するが、いま詳細に立入る必要はない。上に見てきたところによると、『八千頌』そのものにおいてはそれほど明確でないとしても、『二万五千頌』『現観荘厳論』『ハリバドラ注』と時代が降るにつれて、mahāsattva の sattva を「心」、とくに空性を

諦認したうえでの利他の大心と解する傾向が強まってくる。いずれにしても、般若経の伝統において、マハー＝サットヴァのサットヴァ、ひいてはボーディ＝サットヴァのサットヴァを「心」の意味に解することは明らかである。さきに掲げた『八千頌』の菩薩を解釈する文に「悟りを目的とするから、かれは、悟りを求める偉大な人（菩薩大士）といわれるのである」とあったことからみて、「菩薩」を「悟りを求める人」という、パーリ経典以来の伝統的解釈も般若経に継承されていることが分る。要するに、ダヤールの「菩薩」の七種の解釈のうち、(2)「正覚を求める有情」と(3)「その心が正覚に向けられている人」の二種が般若経にあらわれる菩薩の語義解釈であり、(6)「正覚に執着する人」という解釈は無執着と空性を標榜する般若経によっておそらく意図的に捨てられたのである。

『大智度論』の解釈　『大智度論』における「菩薩」の語義解釈については三枝充悳氏の研究があるので、ここでは二、三の例において『大智度論』の作者も「サットヴァ」を「有情」と「心」の二種に解していることを指摘するにとどめる。（数字は『大正新脩大蔵経』第二五巻のページ数と行数を示す。）

八六上一三―二〇　「……菩提とは諸仏道に名づけ、薩埵とは或いは衆生、或いは大心に名づく……」(73)

三八〇中二九―下五　「……菩提と為す。秦に無上智慧と云う。薩埵は或いは衆生に名づけ、或いは是れ大心なり……」(74)

四三六中九―一三　「薩埵は秦に衆生と云う。是の衆生、無上道の為の故に発心修行す。復た次に薩埵は大心に名づく。是の人大心を発して無上菩提を求めて未だ得ず。是を以ての故に名づけて菩提薩埵と為す。仏は既に是の菩提を得たり、名づけて菩提薩埵と為さず……」(75)

九四上一六―二〇　「問うて曰う。云何なるを摩訶薩埵と名づくるや。答えて曰う。摩訶は大、薩埵は衆生に名づ

く、或いは勇心に名づく……」(76)

『大智度論』の作者が、「サットヴァ」を「有情」「心」の二つの意味に解していること、またチベット訳 sems dpa' と同じようにそれを「勇心」と解することはきわめて明白である。

ハリバドラの解釈　般若経の伝統のなかのもっともすぐれた大乗の菩薩大士の定義はハリバドラによってなされている。

菩薩とはかれらの「サットヴァ」、すなわち「志願」(abhipraya) が自利の完成、すなわちあらゆるものへの無執着にほかならない正覚へ向けられている人びとである。「声聞たちでさえもそのようになりうるであろう」というならば、大士と付け加えられる。その人びとの心 (sattva) が偉大なる利他の完成に向けられている人びとが大士といわれる。「偉大なる〔利他の〕心は、たとえば異教の善人のような、他の〔人びとの〕場合にもありうるであろう」というので、菩薩という言葉が付けられているのである。(*AAA* p. 22, 13-16)

2　戒・行

般若経と戒・行　『八千頌』には六斎日 (*AS* p. 100, 27-28)・十善業道・四禅・四無量心・四無色定・六神通・三十七菩提分法（すなわち四念処・四正勤・四神足・五根・五力・七覚支・八正道支）などの伝統的な戒・行の名が挙げられるけれども、それらは要するに「知恵の完成」(般若波羅蜜 prajñāpāramitā) から生じ、「知恵の完成」のおかげで世に栄える (*ibid.*, pp. 37-38)。六波羅蜜が菩薩の中心的な修行徳目であるが、六つがいちように価値づけられているわけで

はなく、布施・持戒・忍辱・精進・禅定の五つは知恵の完成に導かれることによって「完成」の名を得るにいたる。それはあたかも、百人であれ、千人であれ、盲人は導き手なしに道を行くことはできず、目的地に達しえないようなものであり（*ibid.*, p. 87）、あるいは月輪のおかげで薬草や星や星宿が輝くようなものである（*ibid.*, pp. 27-29）。要するにすべての道徳・修行は「知恵の完成」に根拠づけられ、「知恵の完成」に志向するといってよい。

十善業道　そうはいっても初期の大乗教徒が尊重した戒や修行項目がまったくないわけではない。十善業道と六波羅蜜とはやはり菩薩の戒行の中心であった。十善業道は、殺生・偸盗・邪淫・妄語・両舌・悪口・綺語・貪欲・瞋恚・邪見の十種の悪行を離れることである。『八千頌』第一七章は不退転菩薩のしるしを叙述するが、十善業道も不退転菩薩に特徴的な振舞として強調されている。しかしここでは十善業道といいながら、飲酒の戒めが付け加えられているために、一一種が数えあげられている[77]。十善業道に特徴的なことは、五戒に含まれていた飲酒戒を捨て、言語的行為を重んじて四つを数えることである。これはやはり十善が在家者の徳目であったために、社会生活により重要なことばの戒めを増し、飲酒にたいしてはやや寛容になったのであろう。『八千頌』の第一七章では出家と在家の両様の菩薩を区別しないで、そのあるべき振舞が説かれている。大乗の菩薩は在家の集団から生まれ、やや後代になって菩薩のなかから出家する者も出るようになった。『八千頌』発展のある時期にはすでに出家の菩薩も在家の菩薩も存在した[78]。十善業道は出家・在家に共通な戒として説かれるものであるけれども、在家はともかく、出家の菩薩は飲酒を避けたので、不飲酒の項目が十善に付加されたのであろう。

六波羅蜜　大乗菩薩の修行徳目が布施・持戒・忍辱・精進・禅定・知恵の六波羅蜜であったことはいうまでもない。

六波羅蜜は仏伝文学においてシャーキャ＝ムニの前身としての菩薩の修行としてあらわれ、『六度集経』などで阿弥陀仏や常啼菩薩などについても説かれ、しだいに一般化されて、あらゆる菩薩の修行となったこと、説一切有部（『大毘婆沙論』）ではシャーキャ＝ムニの前身菩薩の修行として布施・戒・精進・般若（知恵）の四波羅蜜を説いたが、これに忍辱・静慮（禅定）を加えた六波羅蜜、聞・忍辱を加えた六波羅蜜を知っていたこと、またパーリの伝統には布施・持戒・出離・知恵・精進・忍辱・真実・決心・慈・捨の十波羅蜜が成立してきたことなど、すべて本講座第一巻の平川・三枝両氏の論稿に詳しい。また波羅蜜（pāramitā）の語義解釈についても三枝氏の詳論があるので、ここではくり返さない。

三枝論文は六波羅蜜の起源となったと思われる原始仏教以来の修行徳目を種々列挙している。そのなかに山田龍城氏が戒・定・慧の三学を六波羅蜜の基本的要素として挙げることが述べられている[79]。六波羅蜜の起源を三学に求めるべきことは古く赤沼智善氏が指摘していた[80]。それよりやや遅れてダヤールは、『大乗荘厳経論』（*Mahāyāna-sūrālaṃkāra*）第一六章第七偈に依拠して同じ主張をしている[81]。『荘厳経論』第一六章第七偈は、六波羅蜜は三学に関して説かれたもので、布施・持戒・忍辱の三波羅蜜は戒学に、禅定は定学、知恵は慧学に相当し、そして精進は三学のいずれにも共働する、といっている[82]。同じ『荘厳経論』は六波羅蜜を「福・智の二資糧」とも結びつけている（*MSA*, VIII, v. 39(p. 139)）。布施と持戒は福の資糧で、知恵は智の資糧、忍辱・精進・禅定は二資糧を作る。けれども、六波羅蜜の最初の五つはけっきょくは第六の知恵波羅蜜に転換（廻向）されるから、すべては智の資糧となる、といっている。このような理論は瑜伽行派内で形成されたものであるとしても、般若経に根拠をもたないわけではない。般若経でも前五波羅蜜が知恵波羅蜜に統べられねばならず、知恵波羅蜜に廻向＝転換されねばならぬことを強調しているからである。

六波羅蜜は大乗菩薩の修行徳目として、原始・小乗仏教の修行徳目である三十七菩提分法に対比させられる。比丘・比丘尼の具足戒と同じように三十七菩提分法もあまりにも非社会的・出世間的なものであった。大乗はそれらの代りに、十善業道と六波羅蜜という社会的・世間的な戒行を実践した。六波羅蜜のうち布施と持戒が在家的・社会的な徳目であることは、たとえば原始仏教において在家のための教えとされた施論・戒論・生天論と並行することからも分る。六波羅蜜を福・智の二資糧に配分することからも、そこに世俗的な徳目と出世間的な徳目とがともに含まれていることが分る。原始・小乗仏教が世間的な戒行と出世間的な戒行とを区別するのに対して、般若経は両者の不二を強調する。社会的・世俗的な徳目の中にも宗教的意義を見つけてゆく。世間的な徳目も出世間的なものに転換され、無上にして完全な悟りに廻向されると考える。それが般若経の空―不二―廻向の思想である。『八千頌』より一文を引いておこう。

> 不退転の菩薩大士は……世間的な芸術や技術の事柄、そのすべてをも、知恵の完成のおかげで、ものの本性（法性）と一致させる。かれはさとりの世界（法界）とかかわりのないようないかなるものをも見ないで、あらゆるものがそれに導いてゆくと見る。（*AS* p. 163, 11-13）

布施ないし禅定の五つは知恵波羅蜜に伴われることなくしては波羅蜜という名前を得ることはない。それは、導き手のない盲人のように、一切智に到達できない。それら五つは知恵波羅蜜にまもられてはじめて波羅蜜という名前を得、一切智に到達するための目をもつにいたる。(83)

3　菩薩の階位

初学菩薩と久修の菩薩　静谷正雄氏は、原始大乗の成立は「誰でもの菩薩」の登場をもって始まる、といった[84]。菩薩という名称がシャーキャ＝ムニなど特定の仏陀の前身から、在家出家・男女・貧富・貴賤を問わず、仏陀の悟りを求めて菩薩の修行をする者はだれでも菩薩となりうる、という思想に変ったものを「誰でもの菩薩」の思想と静谷氏は呼んだ。いまは静谷氏のいわゆる原始大乗と初期大乗の区別には立入らない。とにかく、声聞・独覚の仏教の、僧院にとじこもった非社会性、自己の解脱を先とする利己性を批判して新しい大乗運動に参加した人びとはみな菩薩と呼ばれた。声聞乗・独覚乗によって修行する人びとは「われわれは自分ひとりだけを馴らそう。自分ひとりだけを鎮めよう。自分ひとりだけを完全に涅槃させよう」(*AS* p. 116, 8) と考えるが、大乗に出で立った菩薩たちは「一切の世間の人びとを救うために、わたくしはみずからを真如にとどまらせよう。一切の有情を真如にとどまらせよう。無量の有情の集まりを完全に涅槃させよう」(*ibid.*, p. 116, 11-12) と考え、「大きな甲冑に身を固め……六波羅蜜について学ばなければならない」(*ibid.*, p. 116, 32—p. 117, 3) と思う。しかし、このように大乗に出で立った菩薩の数は多いけれども、知恵波羅蜜が説かれるのを聞いておびえず、おそれず、おののかない菩薩たちは数少ない。これらの数少ない菩薩たちは「久しく（大）乗に進み入った菩薩大士」(cirayānasamprasthita-bodhisattva-mahasattva) である (*ibid.*, p. 112, 27)。それに対して、知恵波羅蜜を聞いて、ときには誠信を生じるが、それはややもすると減退し、動揺し、捨てられてしまう人びとは「（大）乗に進み入ってまだまもない」(acirayānasamprasthita)「新しく（大）乗にはいってきた」(navena yānenāgataḥ) 菩薩である (*ibid.*, p. 143, 4)。菩薩が無上にして完全なさとりに誠信をもち、忍耐・熱意

・欲求・努力・不放逸・傾倒心・宗教的志願・犠牲的精神・敬意・喜び・楽しみ・浄信・愛情・不屈さをもっているとしても、かれが知恵波羅蜜と善巧方便を欠いているならば、一切知の宝の山に到達しないで、対岸に渡らぬうちに沈んでしまう商船のように、途中で沈み、堕落して、声聞・独覚の階位に落ちてしまう（*ibid.*, p. 144 取意）。

『八千頌』の古層ではまだ菩薩の階位の名称は十分に定着していないで、生成の途上にあったから、大乗に志しながら途中で小乗に陥ってしまう菩薩は種々の名で呼ばれる。さきに「（大）乗に進み入ってまだまもない菩薩」「新しく（大）乗に入ってきた菩薩」（ācirayānasamprasthita-, navena yānenāgataḥ bodhisattvaḥ）と呼ばれた人びとは場所によって「初学の菩薩大士」（ādikarmika-bodhisattva-mahāsattva-）といわれ（*ibid.*, p. 146, 2）、「はじめて（大）乗に進み入った菩薩大士」（prathamayānasamprasthita-bodhisattva-mahāsattva-）といわれたりする（*ibid.*, p. 215, 21）。

不退転菩薩と一生補処菩薩　さきの「久しく（大）乗に進み入った菩薩大士」（cirayānasamprasthita-）については『八千頌』第二七章に説明がある。そこでは不退転の菩薩大士のほかに諸仏に讃歎される菩薩大士がいるかどうか、というスブーティの質問があり、それに答えて世尊が云う。不退転菩薩に匹敵する力のある菩薩で、諸仏に讃えられ、アクショービヤ（Akṣobhya 阿閦）如来の菩薩時代の修行やラトナケートゥ（Ratnaketu 宝勝）菩薩の修行を忠実に模倣して修行し、あらゆるものは生じないと信じてはいるが、まだその真理を受容しておらず、あらゆるものは静寂であると信じてはいるが、あらゆるものについて不退転の自在力を獲得するにはいたっていない菩薩たちがいる、と（*ibid.*, p. 223, 4-17）。ここではっきりと名称は出していないが、不退転菩薩に匹敵しながら、しかも無生法忍を得ていない、といわれることから、これがさきの「久しく（大）乗に進み入った菩薩」であり、またハリバドラによって「（菩薩の）修行を行なっているもの」（caryāpratipanna-）といわれる第二位の菩薩であることが分る。

不退転の菩薩（avinivartanīya-）については『八千頌』では早く第一七章に詳説されていて、本章前節で触れておいた。この第三位の菩薩の特徴は、「ものは生じないという真理の受容（無生法忍）をもち」（*ibid.*, p. 165, 11）、あらゆる魔の誘惑を却けて、「過去の、供養されるべき、完全な悟りを得た如来たちによって、無上にして完全な悟りにいたると予言された」（*ibid.*, p. 168, 19-20）菩薩である。

『八千頌』第二六章には第四位すなわち最高位の菩薩として「もう一生だけ（迷界の生存に）束縛されている（一生補処 ekajātipratibaddha-）菩薩大士」の名が出ているが、この第四位に関する説明はない。もっとも一生補処の菩薩の範型はマイトレーヤ（弥勒）であることは明らかであり、マイトレーヤについては第八章末尾から第九章冒頭、第一九章にも記述があり、第八章末尾には、マイトレーヤが未来にこの地上の同じ場所（ラージャグリハのグリドゥラクータ山）で同じ知恵の完成を説くことがいわれているから、説明がないというわけにもいかない。

菩薩の四階位　この一生補処菩薩の名のでる第二六章の一節は（*ibid.*, p. 215, 21-24）『八千頌』において菩薩の四階位を列挙している点で注目されているが、問題もある文章である。訳文をあげよう。シャクラ（帝釈天）の問の一部である。

世尊よ、それらはじめて（大）乗に進み入った菩薩大士たちの発心を随喜し、〔菩薩の修行を行なうもの（caryā-pratipanna）たちの発心をも随喜し、〕もはや退転することのない（菩薩大士）たちの不退転の境位をも随喜し、もう一生だけ（迷界の生存に）束縛されている（一生補処）菩薩大士の、もう一生だけ（迷界の生存に）束縛されている境位をも随喜する良家の男子や女子は、世尊よ、どれほど多くの福徳を得るでしょうか。

亀甲カッコ内に入れた第二位の菩薩の記述は、ミトラ、荻原、ヴァイディヤによるサンスクリット三刊本のいずれに

も存在しない。しかしチベット訳（北京版一六〇・一・二）、ハリバドラの注釈（荻原本八三一・一八―一九）には存在する。かつて平川彰氏は、『梵文八千頌般若』では、prathamayānasaṃprasthita-bodhisattva（初発心菩薩）、aviniyartaniya-b.（不退転菩薩）、ekajātipratibaddha-b.（一生所繋菩薩）の三種を挙げるのみで、久修習菩薩（行般若波羅蜜菩薩）を欠いているのである、と云い、四種の名称を挙げる漢訳諸本との相違を指摘した[85]。また三枝氏も『八千頌』には三階位しか述べられていないが、注釈者はここにも四階位を押しいれている、と書いている[86]。三梵文刊本はそろって三階位を挙げるのみであるが、それが正しいかどうかは数種の古写本を調査してみないと分らない。写筆者ないし梵本校訂者の見落しという可能性もあるからである。平川氏が掲げている表によっても、『道行』『大明度』『小品』、『大般若』四会・五会、『仏母出生般若』という漢訳諸本には、訳語の相違はあるものの、すべて四階位が記されている[87]（『鈔経』には『八千頌』第二三章以後は省略されているので問題の個所も存在しない）。チベット訳もハリバドラ注も四階位を列挙していること、また、本節でさきに述べたように、『八千頌』第二七章に第二位の菩薩の記述があることを考えると、『八千頌』は四つの階位を知っていたと断定せざるをえない。

菩薩の階位に関する教義は、『マハーヴァストゥ』（*Mahāvastu*）『菩薩本業経』などにあらわれる十階位、『二万五千頌般若経』『十万頌般若経』（*Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā*）などにおける十階位、『十地経』などにあらわれる十階位、さらにそれまでの諸種の十地説を綜合して、十住・十行・十廻向・十地という四重の十位を構成するなど、後代、さまざまに発展する。しかしそれについては本講座第三巻『華厳思想』にゆずるべきであろう。

4　塔・仏母・法身

仏母としての般若波羅蜜　ストゥーパ信仰の成立と発展についてはすでに詳しく述べたが、『八千頌』が編集されているころのインドではストゥーパの信仰と儀礼は頂点に達していた。ストゥーパに象徴される過去の諸仏とともに、アクショービヤ・ラトナケートゥ・アミターバ（Amitābha 無量光）などの現在諸仏、マイトレーヤなどの未来仏の信仰も盛んであった。無上にして完全なさとりをさとって仏陀になろうとして求道していた大乗の菩薩たちはしばしば夢や幻や瞑想の中で現在諸仏に会い、般若波羅蜜の追求を勧められていた。『八千頌』にあらわれるサダープラルディタ（Sadāprarudita 常啼）菩薩の求道物語はその範型である。仏教徒がそれまではばかっていた仏像の製作も間もなく始められようとしていた。要するに、この時代は、仏教徒がなんとかしてもう一度仏陀に会いたいと強く願望していた時代であった。

けれども、『八千頌』は仏骨の崇拝とか肉身の仏陀への憧憬をそのまますなおに是認しなかった。むしろ『八千頌』はこれらの物理的な形態を超越した真実の仏陀を見ることを人びとに教えようとしている。超物理的な仏陀というのは般若波羅蜜（知恵の完成）のことであった。『八千頌』は、般若波羅蜜こそが仏陀の本質であり、あたかも母のように、過去・現在・未来の仏陀を産むものであり、だから般若波羅蜜こそストゥーパや遺骨よりももっと尊崇されなければならない、と説いた。

『八千頌』第一二章は般若波羅蜜を母にたとえている。病気の母親の苦痛と障害を除き、病を癒して長寿を獲させようと大勢の息子たちが懸命に努力する。なぜなら彼女は息子たちの母、産みの親であり、苦労をして息子たちに

命を与え、この世界を見せてくれたからである。ちょうどそのように、この世界の如来たちと多くの仏教者たちは、般若波羅蜜に思いをそそぎ、どうすれば般若波羅蜜が長く存続し、それが説かれ、学ばれているときに魔の障害がなくなるであろうか、と懸命に努力する。なぜなら、般若波羅蜜は如来たちの母、産みの親であり、一切智を示し、世界の真実――空性を見せるものであるからである、と（*AS* p. 125 取意）。

二種の供養　『八千頌』第三章においては仏陀の物理的身体としての肉身・遺骨と超越的本質としての般若波羅蜜との比較が具体的に展開されている。シャクラ（帝釈天）はブッダにこう質問する。良家の男女が般若波羅蜜（経）を書き記し、書物の形にして安置して、それに花・香料・衣服・傘蓋・鈴などを供えて讃歎するとしよう。他方でひとが如来の遺骨をストゥーパに安置し、花・香料・衣服・傘蓋・鈴などを供えて讃歎するとしよう。これら二種類の人びとのうちいずれがより多くの福徳を得るでありましょうか、と。ブッダはシャクラに反問する。如来は一切智の具体的存在としての完全な身体を得ているのだが、如来は何を学んで無上にして完全なさとり、一切智を獲たのであるか、と。シャクラは、如来は般若波羅蜜を学んで無上にして完全なさとりをさとったのです、と答える。そこでブッダは説く。如来は完全な身体を得ているために如来という名で呼ばれるのではなくて、一切智を得ているために如来と呼ばれるのである。この如来の一切智は般若波羅蜜の所産である。如来が具体的存在としての身体を得ているということは般若波羅蜜の巧みな手だて（善巧方便）である、と。ブッダは続けて説く。仏陀の三十二相を具えた身体は一切智の巧みな手だてであるために有情にとってはチャイティヤ（caitya 塔廟）の性質をもつものとなっている。だからその身体は供養讃歎され、滅後その遺骨も供養讃歎されるわけである。しかし般若波羅蜜を供養するものとストゥーパの遺骨を供養するものとをくらべれば、般若波羅蜜を供養するものの方がはるかに多くの福徳を得るのである、と

(*ibid.*, p. 28, 29—p.29, 27 取意)。

『八千頌』第四章の冒頭にも同じ主題の問答がある。ブッダはシャクラに向かって、如来の遺骨で満たされたジャムブドゥヴィーパと書き記された般若波羅蜜との二つが提供されたならばお前はどちらを選ぶか、と問う。シャクラは、般若波羅蜜をとる、という。なぜならば、般若波羅蜜こそが如来の案内人であり、如来の真正の身体であるから。世尊も「仏陀世尊たちは法身より成るものである。そして、比丘たちよ、けっしてこの物理的に存在する身体を〔仏陀の〕身体と考えてはいけない。比丘たちよ、私のことを法身の完成として見なさい」と云われたではありませんか。この如来の身体は般若波羅蜜という真実の究極（実際 bhūta-koṭi）からあらわれたものと見なければなりません。シャクラは、私は如来の遺骨を尊重しますし、軽視するわけではないが、遺骨を供養するとはひっきょう如来の身体を通して一切智の原因である般若波羅蜜を供養することである、という（*ibid.*, p. 48 取意）。

塔から経へ　さてこれらの『八千頌』諸章の文章にもとづいて、われわれは初期大乗仏教発展の一側面を描くことができる。『八千頌』の編集と流布とにたずさわっていた法師（dharmabhāṇaka）たちはストゥーパ崇拝にたいしてかなり批判的であった。かれらはそれを仏陀の物理的身体（ātmabhāvaśarīra）の崇拝にすぎないとみなしていた。この場合 śarīra とは遺骨および肉身を意味している。法師たちはストゥーパ崇拝に替えて新しい形の崇拝、すなわち般若波羅蜜の崇拝を提唱したのである。般若経の写本一部が保存されている場所は神聖なチャイティヤにほかならない。その般若経という経巻崇拝の方がストゥーパ崇拝よりもはるかに大きな功徳をもたらす、と法師たちは主張した。その理由は、般若波羅蜜こそは過去・現在・未来のあらゆる仏陀の母であり、仏陀の一切智、無上にして完全なさとりの原因であり、本質であるから、ということであった。

仏身観の発展　このような発展は仏塔から経巻へという崇拝の対象の変化を意味するだけでなく、仏身の観念の変化をも意味していた。仏陀の物理的な身体に比べれば、般若波羅蜜は仏陀の精神的本質であり、同時に空性という絶体的真理でもあった。われわれはここに「色身」(rūpa-kāya)と「法身」(dharma-kāya)との対置をはっきりと見てとることができる。『八千頌』現存梵本第三一章は明白に云う。「実に如来は色身として見られてはならない。如来は法身である」と。[88] 本節の初めに紹介した『八千頌』第一二章の母の喩の個所で、般若波羅蜜は如来たちに世界を見せる、といわれていたが、同章の続けて説くところでは、般若波羅蜜が世界を見せる、とは「あらゆるものは知られず、見られない……すべてのものは空だからである」と知らせることである(*ibid.*, p. 136, 25-26)。また同じ章において、般若波羅蜜の示す空(śūnya)は「特徴のないこと」(無相 animitta)、「願うべきでないこと」(無願 apraṇihita)、「涅槃」(nirvāṇa)、「さとりの世界」(法界 dharmadhātu)、「真如」(tathatā)と同一とされている(*ibid.*, p. 135, 12-14)。

かりに『八千頌』現存梵本にしたがって仏身論の展開を辿るとこのようになる。まず法師たちは般若波羅蜜、あるいはそれを書き記してチャイティヤに安置された般若経の崇拝は、仏陀の遺骨を納めたストゥーパの崇拝よりも大きな功徳のあることを強調した。そのさい法師たちは、仏陀の遺骨は仏陀の物理的身体をあらわすのに対して、般若波羅蜜は仏陀の無上にして完全なさとり、一切智をあらわすことを明らかにした。そしてさらに、仏陀の一切智・般若波羅蜜は最高の真理である空性・真如・法性・法界と同じであると解釈した。こうして仏陀の物理的身体は色身と呼ばれ、般若波羅蜜と同一とされた仏陀の本質は法身と呼ばれるようになった。この色身・法身よりなる二身説は『八千頌』梵本の発展過程のうちの比較的早い段階で成立したと思われる。

法身の問題　上記の筆者の見解はランカスター氏の発表している意見[89]を無視しているわけでもなく、また議論の本

質においてそれと矛盾するわけでもない。ランカスター氏の指摘するように、「法身」という言葉そのものは、『八千頌』梵本に数回あらわれるけれども、『道行般若経』『大明度経』『摩訶般若鈔経』という、『八千頌』の三つの最古の漢訳には欠けている。[90] またさきに掲げた『八千頌』梵本の二つの文章、第四章にあらわれる「仏陀世尊たちは法身より成るものである。そして、比丘たちよ、けっしてこの物理的に存在する身体を〔仏陀の〕身体と考えてはいけない。比丘たちよ、私のことを法身の完成として見なさい」および第三一章の「実に如来は色身として見られてはならない。如来は法身である」は、いずれも最古の三漢訳には見られない。[91] このうち第一の文章はクマーラジーヴァ訳『小品』にも欠けているが、第二の文章は『小品』にもあらわれる。[92]

さて上記の三漢訳は『八千頌』の最古の形態をあらわし、現存梵本はそれより後代に発展した形態を代表する、と一般に認められている。かくして、「法身」という言葉が漢訳三種にあらわれないという事実は、この言葉およびそれを含む文章はやや後代になって『八千頌』に挿入されたものと考えられる。したがって色身・法身からなる仏陀の二身説が『八千頌』成立当初から存在した、ということは誤っている。けれども、ランカスター氏のように「大乗経典における最古の〔仏身の〕観念は二身説でも三身説でもなくて、むしろ一つの仏身という考えであった」とまで云う必要はないのではなかろうか。

たしかに「法身」の語は『八千頌』の初期三漢訳にはあらわれない。けれども般若波羅蜜がすべての如来を産み出すことの喩例としての、多くの息子の母の物語は『道行般若経』に見られ、[93] シャクラが仏陀の遺骨でみたされたジャムブドゥヴィーパよりも般若波羅蜜の写本一部を選びとる物語は上記三漢訳すべてにはっきりと訳されている。[94]

ディグナーガおよびハリバドラは「般若波羅蜜」には、(1)不二つまり空性の知恵およびそれより成る如来、(2)その目標に人びとを導く経典、(3)般若波羅蜜の修道、という三義のあることを説いている（AAA, p. 23, 7-11）。この三義

は注釈家の解釈というだけではなくて、経典そのものの用いるところであることは『八千頌』の読者には明らかである。さきにふれた『八千頌』第一二章のあげる空性の同義語のうち、「無相」「無願」「真如」(本無)および「空性」の語そのものも、いずれも『道行』『大明度』にあらわれる。[95] ただ梵本に見える「法界」の語は欠けている。これらの事実を考慮すると、『八千頌』はその最古の形態においても、般若波羅蜜を「真如」と同一とし、またすでに仏陀の物理的身体と仏陀の本質としての真如とを明確に区別していた、といって差支えないと思われる。ただその区別にさいして、色身・法身ということばを最初期においては用いなかったのである。

ランカスター氏は『八千頌』梵本第二八章における dharmakāya という語 (*AS*, p. 228, 14) が初期の漢訳において「仏陀の経典の集合」という意味に訳されている興味深い一例を指摘している。[96] すなわちローカクシェーマ(支婁迦讖)は「仏経身」(大正八、四六八下)、支謙は「仏経等」(同、五〇二下)、クマーラジーヴァは「諸仏法蔵」(同、五七七下)としている。梵本の文脈から見るとこの「ダルマカーヤ」は法身の意味にも、仏経身の意味にもとれるけれども、漢訳者はそろって後者をとっている。この事実は、最古形の『八千頌』は「ダルマカーヤ」という言葉を、『パーリ＝ニカーヤ』や説一切有部・上座部などの解する意味において知っていたことを意味する。N・N・ダットのいうように、小乗教徒はブッダの色身 (rūpakāya) をブッダの人間としての存在と解し、法身 (dharmakāya) をブッダの教え、つまり教義・律の総体をあらわすものと考えていたのである。[97] 「ダルマカーヤ」のこのような解釈は実は小乗に限られているわけではなくて、『八千頌』以外の大乗仏典にも存在する。アサンガ(無着)はその『金剛般若論』の中で法身を「言説法身」(経典などのことばとしての法身)と「証得法身」(さとりとしての法身)の二種に分類している(大正二五、七五七中)。すでに見てきたように、『八千頌』は経典の集合とは異なった意味をになっている「真如」「空性」などの観念を一方で有していた。そして『八千頌』のある発展段階において「真如」の観念が「仏経身」と結びつい

て「法身」の観念を発展させるようになったことはきわめて自然な経過であったと思われる。

「法身」出現の年代　『八千頌』梵本第三一章の「如来は色身として見られてはならない。如来は法身である」という文章が三漢訳に欠けていることはすでに述べた。しかしこの文章はクマーラジーヴァ訳『小品』には忠実に「諸仏如来不応以色身見、諸仏如来皆是法身故」と翻じられている。[98]『小品』は西紀四〇八年の訳出とされている。一方、ローカクシェーマ、支謙およびダルマプリヤ（曇摩蜱）は『道行』『大明度』『鈔経』をそれぞれ一七九年、二二五―二五七年、三八一年に訳出している。クマーラジーヴァが底本として用いた『八千頌』梵本はおそくとも四世紀中葉にはすでに成立していたと考えられる。マイトレーヤ＝ナータあるいはアサンガの『現観荘厳論』(*Abhisamayālaṃkāra*)には三身（法身・報身・応身）ないし四身（自性身を加える）の仏身説があらわれているが、[99]この説が色身・法身の二身説よりはるかに発展した仏身論であることは明らかである。アサンガの年代には問題が多いが、三一五―三九〇ころであろう。さらにナーガールジュナ（Nāgārjuna 竜樹、一五〇―二五〇ころ）は『ラトナーヴァリー』(*Ratnāvalī*) 第三章第一一、一三頌において法身・色身の二身を明らかに説いている。これらのことを考え合わせると『八千頌』における色身・法身の用語は二〇〇年前後に成立していたと考えなくてはならない。

5　空

実在の否定　初期大乗仏教の中心的な哲学である「空」の思想は当時盛行していた部派仏教のアビダルマの実在論にたいする反定立として形成された。『発智論』(*Jñānaprasthāna*) は前二世紀ないし一世紀には成立していたが、そ

のことは、諸部派のうちでもっとも強力であった説一切有部の実在論の体系は『八千頌』以前に確立され、北インドに広く行なわれていたことを意味する。『八千頌』においてはその哲学は第一・二の二章に集約的に語られているといってよい。そこでは種々の形態で空の思想が述べられているが、そのさい、五蘊、十二処、十八界、六界、(四)念処・(四)正勤・(四)神足・(五)根・(五)力・(七)覚支・(八)正道支の三十七菩提分法、預流・一来・不還・阿羅漢の四果、独覚性、仏陀性、有為・無為、無余涅槃などの法数が挙げられ、それらの一いちを取得し(pari√grah)たり、そこに心をとどめたり(√sthā)、執着したり(abhi-ni√viś)してはならないといわれている。つまり、アビダルマ哲学が実在として固執する諸法を否定することに専心しているのである。

そして、ものというものは、無学な凡夫・一般人がそれらに執着しているような形では実は存在していない(AS, p. 8)と説き、五蘊を初めとする諸法は、幻の人のように、実在していないから、ほんらい束縛されてもいないし解放されてもいないのがありのままのすがた(真如 tathatā)である、という(*ibid.*, p. 11)。すべてのものは、有情から涅槃にいたるまで、夢や幻に等しい(*ibid.*, p. 20)。

『八千頌』の第一・二章では空の論理は十分に展開されていない。「ちょうど、自我、自我といわれますが、世尊よ、自我はまったく生起していません。そのようにすべてのものに本体(svabhāva)がないときに、把握もされず、生起もしていない物質的存在とは何でしょうか。感覚、表象、意欲とは何でしょうか。思惟とは何でしょうか……このようにすべてのものに本体がないということが不生(anabhinirvṛtti)ということなのです」(*ibid.*, p. 13)とスブーティが語るように、アビダルマ仏教における自我(ātman)の否定、自我の本体の否定を、かなり直接的にあらゆるものに一般化して、あらゆるものに本体はなく、不生であり、空である、と説いている。「ちょうど、いかなる仕方でも、けっして自我というものは存在せず(na vidyate)、認識されない(na upalabhyate)ように、そのように、すべてのも

のも、いかなる仕方でも、けっして存在もしないし、認識もされない」(*ibid.*, p. 14)。すべてのものは不生 (anutpāda) であり (*loc. cit.*)、不生 (anutpāda) と物質的存在などの五蘊とは不二 (advaya) であって、分けられるべきものでない (*ibid.*, p. 13)。本節の後半で言及するが、縁起したものは空である、という論理は、『八千頌』では第三一章のダルモードガタの教説のなかではじめて強調されるのであって、やや後代の展開であろう。最初期においては、菩薩はいかなるものをも認識してはならず、執着し、心をとどめて住着してはならない、という菩薩の心がけと、いかなるものも本体をもたず、存在しない、ということとがかなり無媒介に等置され、同一視されている。

無執着　大乗の菩薩がいかなるものをも取得せず、それに執着しないのは、かれがものの本体を認識せず、あらゆるものが本体をもたず、空であると知るからである。五蘊をはじめとするあらゆるものに心をとどめないということが「菩薩大士が空性 (śūnyatā) にとどまって般若波羅蜜にとどまる」(*ibid.*, p. 17) ことにほかならない。「物質的存在を取得せず、同様に感覚、表象、意欲、そして思惟を取得しないこと、それが菩薩大士の般若波羅蜜である」(*ibid.*, p. 5)。五蘊すなわち一切が取得されず、空であるから、一切智つまり仏陀の本性も、般若波羅蜜そのものも存在もせず、認識されず、空である。このように考察しながら、かれがおびえず、失望せず、恐怖に陥らないならば、その菩薩は般若波羅蜜から離れていない (*ibid.*, p. 5)。

しかも五蘊を存在すると認識し、執着することが誤りであるように、五蘊を空であると認識することも誤りである。「物質的存在は空であると認識される、と心をとどめてはなりません。感覚・表象・意欲についても同様であり、そして思惟は空であると認識される、と心をとどめてはなりません」(*ibid.*, p. 18)。なぜならば、空とは実はものをある特徴として認識し、執着することの否定であるからである。だから、あらゆるもの、有情も仏陀も存在しない、と

いう見方はただちに反転して、菩薩は「私はこれらすべての有情を捨ててはならない。私はこれらすべての有情を無量の苦しみの集まりから解き放たねばならない。また、私は百回まで切りきざまれても、かれらにたいして悪心をいだいてはならない」(*ibid.*, p. 14) という利他の大心と忍辱の精神をもち、一切智を得て仏陀になろうとする。そして途中で阿羅漢の階位に執着し、自利に満足してしまうことはない。「如来だけがもつ十種の知力(十力)、如来だけがもつ四種のおそれなき自信(四無所畏)、仏陀だけがもつ十八種の特性(十八不共仏法)を完成しないで、途中で完全な涅槃にはいってしまわないこと、これも、世尊よ、したがって、菩薩大士の般若波羅蜜である、と知るべきです」(*ibid.*, p. 5) とスブーティは云う。

しかし、菩薩が無数の有情を涅槃に導いたとしても、そこに涅槃にはいったいかなる人もいないし、涅槃に導いたいかなる人も実在するわけではない。それがものの本性(法性)である。幻術師が魔法によって大群集を作り出し、そしてその大群集を消し去ったとしても、そのさいだれかがだれかによって殺され、消されるわけではない。菩薩が有情を涅槃に導くというのもちょうどそのようである (*ibid.*, p. 10)。すべてのものは夢のごとく、幻のごとくである。『八千頌』の第一・二章に語られる空性、その空性の知恵の完成としての般若波羅蜜とはおよそこのようなものである。

6 縁起

縁起と空 初期大乗仏教の「空」の思想が、一方で説一切有部の実在論にたいする批判として、他方では原始仏教の「空」思想を恢復(かいふく)・継承するものとして展開してきたことは、中村氏、三枝氏などの所論から明らかである。[100] なかで

も、原始仏教における「空」と大乗仏教のそれとを思想史的連関のなかで把握した藤田宏達氏の論文がすぐれている。[101] そのなかで藤田氏は空性と縁起とのかかわりを示唆するものとして『雑阿含経』三三五経（大正二、九二下＝『増壱阿含経』巻三二）[102]を紹介している。この経典は「眼生じる時に来処有ることなく、滅する時に去処有ることなし。是の如く眼は実にして生ぜず、生じ已りて尽く滅す」と云い、それを耳・鼻・舌・身・意に及ぼし、「俗数法」（dharmasaṃketa）としては十二縁起、すなわち、作者なくして、業報による身心の相続流転はあるが、六根も蘊の相続も第一義としては空であること（paramārthaśūnyatā）を説く。この同じ『勝義空経』（*Paramārthaśūnyatā-sūtra*）の『倶舎論』（*Abhidharmakośa-bhāṣya*）『アビダルマディーパ』（*Abhidharmadīpa*）に引用せられる部分については吉本信行氏も詳しく論じている。[103] 吉本氏によれば、『アビダルマディーパ注』（*Abhidharmadīpa-vṛtti*）はこの『勝義空経』の説を『ヴェーダ』およびサーンキャの思想を否定するためのものといっている。『ヴェーダ』『ウパニシャッド』などには、眼は太陽から来って、人の死にさいしてそこに還り、耳・鼻・舌・身・意などはそれぞれ空・地・水・風・ソーマなどから来てそれに帰す、といい、サーンキャ派は、眼は原質（pradhāna）から来りてまたそれに帰す、という。[104] このような外教の考え方に対して仏教は、眼をはじめとしてあらゆるものに来処も去処もなく、それらは因縁によって生じ、因縁の滅によって滅するだけで、実体は空であると説くのである。

不来不去　この縁起のゆえに空という考え方は、上述の『勝義空経』に限らず、原始仏教経典に広く認められる。二、三の例証を挙げておく。パーリ『相応部』二巻二六―二七ページ＝『雑阿含』二九六経（大正二、八四中下）[105]、『中部』七二「ヴァッチャゴッタ火喩経」（Aggivacchagotta）＝『雑阿含』九六二経（大正二、二四五中）＝『別訳雑阿含』一九六経（大正二、四四四下）などは、われ、衆生、如来などがいずれの処からも従来せず、いずれの処へも去り行かず、因

縁の生滅によってのみ生滅するだけである、と説いている。さらに静谷正雄氏が原始大乗経典の一つに数える『老女人経』（大正一四、九一一下―九一二中）には生・老・病・死、五蘊・六根・五大などが従来する処もなく去り行く処もなく、因縁のみによって生滅することは、あたかも両木を摩して火を生じ、木が尽きれば火が消えるようなものであるという。この火が薪という因縁によって生じ、薪が尽きれば滅するという喩は「ヴァッチャゴッタ火喩経」にあらわれていたものである。『老女人経』では譬喩の数が増し、鼓の音は皮や撥や人の打力などによって生じ、雨は竜の身や心からだけ生じるのでなく、竜や雲などの因縁により、画は壁だけ、あるいは人だけから生じるのでなく、それらや絵具その他の諸縁によって完成する、などの譬えが語られている。

『六度集経』の「常悲菩薩本生」（大正三、四三上―下）が『八千頌』のサダープラルディタ（Sadāprarudita 常啼）とダルモードガタ（Dharmodgata 法上）の物語の起源であることは早くから指摘されていた。[106] 『六度集経』では常悲菩薩は定中にあって上方より諸仏が来って飛んで自分の前に在るのを見、仏よりガンダヴァティー（Gandhavatī）市へ行ってダルモードガタ（法来）菩薩から明度無極（般若波羅蜜）の教えを聞くように指示される。かれは定からさめて左右を見まわしても諸仏を見出さず、「諸仏の霊耀、何れの所より来って、今逝くことしかるや」といぶかるのである。

『八千頌』第三〇―三一章では、身命を省みずに般若波羅蜜を求めているサダープラルディタは空中の声に励まされ、あるいは眼前に立ちあらわれる如来に指示され、さらに瞑想のうちに見る諸仏に教えられて、東の方ガンダヴァティー市のダルモードガタが自分の師であることを知る。さまざまの苦難と試練を経たのちにダルモードガタに会うことのできたサダープラルディタは、自分が瞑想のなかで見た諸仏は「どこから来られ、どこへ去られたのか」を問う。その問に応じてダルモードガタは説く。如来は不動の如性であって、生じたものではないから行ったり来たりはしない。夏の暑い日射しの中にあらわれる逃げ水は、どこから来てどこへ去るというのか。東か西か南か北か。逃げ

水に水の本体はありはしないから、それは来ることもなく去ることもない。幻術師が魔法で作り出した軍隊、人が夢の中で見た如来、ヴィーナー（vīṇā 弦楽器の一種）の音などはどこから来るのでもなく、どこへ去るのでもない。すべては原因・条件によってあらわれ、原因・条件が滅すれば消える。不変の本体のない、空なるものに去来はない。如来は空性にほかならず、その如来に去来はない、とダルモードガタは説く。(107)

この瞑想のなかにあらわれる諸仏の去来、どこから来られどこへ去られたのか、という問は『般舟三昧経』の主題でもある。この経典も、三昧によって仏陀を見、問を問い、仏陀の答に歓喜する、と云いながら、その仏陀はどこから来たのでもどこへ去るのでもない、ただ心の作るところにすぎない、という。ひとが麻油や浄水や明鏡にみずからの形を映すとき、その影像は外からやって来たのでもなく、内から出て去ってゆくわけでもない。ひとが心を集中して如来を見、その教えを聞くとしても、それに執着してはいけない。なぜならば、すべての事物は空であり、本来寂静であり、認識されず、離脱しており、極清浄であり、涅槃に等しいからである。般舟三昧の極まるところは実は空三昧である。三昧に入って諸仏を見るといっても、諸仏は従来する所なく、去る所もない。諸仏も三界も心の所作であり、その心も虚誑であって、すべては空である。(108)

このような、あらゆるものに去来はなく、縁起のゆえに空である、という思想はパーリ経典、阿含経典、本生文学、初期大乗経典を通じて展開し、ナーガールジュナの『中論』に至る、大乗仏教の中心思想である。

7 廻向

業報の二面性 ハル＝ダヤールは仏教における業報の観念のもっている二面性をみごとに描きだしている。(109) 二面性

とはその苛酷なまでの個人主義と預金的実体観とである。大乗仏教の原動力ともいえる「廻向」(pariṇāmanā) の観念はこの業報の二面性なしには成立しなかったであろう。ひとの徳行 (dharma, kuśala)、つまり利他的な行為と道徳的な行為とは、それがなされたときにかならず果報を引く力を産む。この徳行の力を福徳 (功徳 puṇya) というが、それはきわめて量的な実体で、なによりも、銀行預金にたとえるのがふさわしい。ひとが善行を積むのは預金を蓄積することであるが、その力は個人の運命と幸福を決定し、悪行以外のなにものによっても妨げられない。悪行 (adharma, akuśala) は非福 (罪 apuṇya) を産むが、それはいわば借金のようなもので、個人の蓄積した預金を減らす役割を果たす。ひとが行為の結果として禍福を受けるのは、その預金の量に厳密に相当し、預金が尽きれば福も尽き、逆に借金のあるかぎりは罪の追及を免れることはできない。このような福徳を量的な実体とする考え方がなければ、その蓄積を他人に廻施するという「廻向」の思想が生じる可能性はなかったはずである。

しかし他方、業報のもつ個人主義的性格はこれに矛盾している。行為と禍福との必然的関係はあくまでも個人的なもので、ひとは自分のまいた種を自分で刈るのであって、親も子も肩代りすることはできない。その意味でひとは独生独死であって徹底的に非社会的存在である。「空中にあるも、海中にあるも、山間の洞穴に入るも、およそ四界のいずこにありとも、悪業より免かるるということなし」(『法句経』一二七。渡辺照宏訳)。「およそ業は滅びるものではなく、戻って来て、元の主に報いがある。愚者は罪をつくり、来世に苦痛を身に受ける」(『スッタニパータ』六六六。渡辺訳)。ここにあらわれるような業報の非譲渡性、自業自得性もゆるぎない鉄則であった。

業報の二原則　桜部建氏は業の理論の二原則を説いて、「第一に、善(悪)の行為がおこなわれた場合には好ましい(好ましからぬ)報いが必然に生じなければならないという〈業果の必然性〉であり、第二に、その報いは厳格に個

体的であり一個の行為的主体の上に限られた問題であるという〈自業自得性〉である」という。しかし氏は、この二原則ははなはだ厳格でありながら絶対不変ではなく、この二原則を超え、はずれ、あるいは破るもののあることも原始仏典や律典に記述されているといい、第一の原則を超えるものは、改悔・修習・帰仏・罪の告白によって悪報が軽減あるいは消去されることであり、第二の原則の超越は、善業の功徳がその業の作者以外の者に廻施されるという、大乗仏教に至って「廻向」といわれるようになる考え方である、という。[10] 桜部氏のいう「業果の必然性」というものには、「目には目を、歯には歯を」という量的必然性というものも当然含まれるはずであるから、氏のいうところもさきのダヤールの指摘と違っているわけではない。

おそらくわれわれは、いままで言及されてきた、銀行預金のような量的実体性、業果の必然性というような第一の原則を「物理的必然性」といい換え、自業自得性、個人主義というような第二の原則を「自己責任性」と呼ぶ方がよい。物理的必然性は、行為には必ず果報が量的対応という厳格性をもって伴うということを、自己責任性はその必然性が譲渡不可能という非社会的な厳格性をもった個人的なものであることをあらわす。この二つの性格をもつ喩例をさがすと、ふたたびわれわれは銀行預金を思いうかべるに違いない。銀行預金は幸福とのあいだに物質的・量的に対応する必然性をもつとともに、あくまでも個人の所有であるという非社会性をもつ。しかしあくまで個人の所有であるけれども、それが物質的実体であるためにかえって布施され、譲渡される可能性をもつにいたる。純粋に精神的なものは他人に譲渡することはできない。それと同じように功徳というものは個人に属する、非社会的なものであるが、それが物質的財産であるために他人に譲渡しうるという社会性をもってくるのである。社会性とはそのさい物質性にほかならない。業報の二原則に含まれる物質性――社会性と、精神性――個人性との矛盾が実は廻向を可能ならしめる論理なのである。あるいは、前田泰道氏のように[11]、福徳を貨幣にたとえてもよい。それは流通性という社会性をも

つとともに、だれかに所有されなければ意味をもたないという個人性をももっている。

業報の超越　しかし論理が内在すればそれがただちにひとつの具体的な思想として歴史のなかにあらわれるわけではない。歴史的発現のためには社会の要請が必要なのである。原始仏教・小乗仏教においては福徳は他人に譲渡できない、ということが公的な教義であった。実際には、ダヤールや桜部氏が指摘するように、前記の業報の二原則が破られ、超えられるような例が後期のパーリ文献にはあらわれるけれども、しかも一般的には、福徳は他人に廻施できない財宝である、というのが部派仏教の公式の立場であった。阿羅漢でさえも、ただ自身を範例として、他人の、物理的ではない、精神的情況に影響を与えることができるだけであった。「慈悲」の教義は最初から仏教にあったけれども、実際には社会の苦悩にたいして救急処置を与える以上のことはできなかった。それが後一世紀になると急変して、廻向の考え方と事実とが仏教においてもインド教においても続々とあらわれるようになる。女性はその夫の行為の功徳に与るとか、忠実な妻は夫の死後の運命を共有するとか、王侯はその臣下の福徳と非福の六分の一を得る、というような考え方があらわれてくる。『バガヴァッド＝ギーター』では、クリシュナは人びとの過去の行為の影響を滅除し、シュードラでさえも信仰のみによって死後神に救われるようにした。大乗仏教ではその同じころ、阿弥陀仏は罪人をさえその極楽に迎えるようになり、大乗仏教一般において廻向の教義は確立されるのである。(112) しかし、ひとたびに大乗仏教の廻向の思想に移るまえに、そこに至る発展の諸段階をふりかえっておこう。

パーリ文献における廻向　『八千頌般若経』の諸漢訳で pari√nam という語に「廻向」の訳語を最初に用いたのはクマーラジーヴァ（『小品般若経』）であって、それ以前の『道行』『大明度』『鈔経』では「持作」「持心作」「作」な

どという訳語が使われている。[113] この廻向に相当するパーリ語である pariṇāma が阿含・ニカーヤでは術語性をもたずに、たんに「変化〔すること〕」「消化〔すること〕」の意味で用いられ、「季節の変化より生じたる (utu-pariṇāmaja)」「正しく (完全に) 消化する (sammā pariṇāmaṃ gacchati)」などという使われ方をしているが、後世の「廻向」という意味に近い使い方もパーリ律蔵にある。たとえば『波羅提木叉』(*Pāṭimokkha*) の三十捨堕において「つぎにもし比丘が、僧伽に廻施せられた (pariṇata) 物 (lābha) を知りながら自分に廻与するならば (pariṇāmeyya) 捨堕である」といい、類似の条文は九十二単堕にもある。この「僧伽に廻施する」「個人または自分に廻与する」という場合の「ふり向ける」という意味が後世の「廻向」に類似していることを舟橋一哉氏が指摘している。[114] この三十捨堕の例が、pari ṇam という語を「サンガに寄付された物を個人の用に宛てる」つまり「本来の趣意とは違う目的に転用する」意味で用いていることは渡辺照宏氏も指摘している。[115]

舟橋氏はパーリ『相応部』および『分別論』(*Vibhaṅga*) にある「ここに比丘が、遠離に依止せる、離貪に依止せる、滅に依止せる、捨離に廻向する (vossaggapariṇāmiṃ)〔正見等〕を修習する」という文をブッダゴーサの注釈によって解釈し、捨離という「目的に向かって廻向しつつある、また廻向せる〔状態〕に向かって成熟〔または消化〕しつつある (paripacantaṃ)、またすでに成熟〔消化〕している (paripakkaṃ) ということである」といい、ここの「廻向」には、律蔵で使われていたような「ふり廻ける」という意味と、ニカーヤで使われていたような「変化」「消化」の意味と、両方が含まれていることを指摘した。[116] のちに議論するけれども、舟橋氏の指摘した二義は大乗仏教の廻向の教義にとっても本質的なものであるので、注意しておかねばならない。

桜部建氏は、大乗仏教で説かれる「廻向」には、「自己の善根功徳を自己の菩提に廻向する (方向を転ずる、ふり向ける)」、という意味と、「自己の善根功徳を他の人の業苦をやわらげるために、あるいは他の人の菩提に資するために、

廻向する」という意味と二つの意味がある、という。第一の意味の廻向については後回しにするが、桜部氏は第二の意味の廻向の考え方は『ウダーナ』(*Udāna*)『テーリー＝ガーター』(*Therīgāthā*)『長部』(*Dīgha Nikāya*)『増支部』(*Aṅguttara Nikāya*)『マハー＝ヴァッガ』(*Mahāvagga*) そしてとくに『ペータ＝ヴァットゥ』(*Petavatthu*) にあらわれ、またパーリ＝テキスト以外に『ディヴィヤ＝アヴァダーナ』(*Divyāvadāna*) や『アヴァダーナ＝シャタカ』(*Avadānaśataka*) にも見える、ただそれらにおいては pari√nam を語根とする語ではなくて、ā√diś (ときに ud√diś あるいは anu-ā√diś) を語根とするものである、という。[11] 桜部氏は多くの例を挙げて解説しているが、二、三の例の要点を紹介しておく。パーリ経・律蔵を通じて二、三度あらわれる偈 (*Ud* 89, *DN* ii 88, *Vin* i 229) の中で ādisati は「〔人が、神々に (dat.) 施 (dakkhiṇā) を (acc.)〕向ける」意味の他動詞として用いられるが、それは人が直接神に向けて施物を奉献することではなく、人は「戒を具え、自制あり、梵行を行ずる (出家者) たちに食を供」し、その福業を「神々に施を向ける」ようにはたらかせて、それによって神々の恵みを受ける。別な散文の一経 (*AN* VII 50) では、一優婆夷が比丘僧伽に食を供養して、その施与にたいして生じる功徳 (puñña) はすべて、毘沙門天王の楽のためになれかしと念ずると、それはおのずから毘沙門天王に「施を向ける (ādisati)」効果をもつ。また『テーリー＝ガーター』(307, 308, 311) によると、世尊の足に触れて敬礼しその身の回りを右繞することによって、人は他の人 (ここでは別れ去った妻) に「施を向ける」ことができる。

餓鬼への廻向　『ペータ＝ヴァットゥ』(I 10) によると、商人たちが衣服をもたぬ女の餓鬼を愍んで衣服を与えようとすると、彼女は云う。「あなたが手ずからこの手に与えて下さっても、それはわたしを恵むことになりません。ここにいるこの優婆塞は正等覚者の信心深い弟子です。この人に〔その衣服を〕着てもらって、〔それによって〕わ

たしに施を向けて下さい（mama dakkhiṇaṃ ādisa）。そうすればわたしは幸せとなり、すべて欲するものを与えられることになるでしょう」と。商人たちが云われたとおりにすると、女餓鬼は美しい衣服を着けて出現した。桜部氏はなお他の例をも挙げるが、いますべてを尽すわけにもゆかない。神々、餓鬼、別れ去った妻などには直接施物を贈与することができないので、別な有徳の士や僧伽に布施し、その功徳を神々や餓鬼にふり向けるわけである。

『ミリンダ＝パンハ』（*Milindapañha*）のなかに餓鬼への廻向の記事のある（294. 17, 295）ことを最初に指摘したのはダヤールであろうが、それは水野弘元氏の『南伝大蔵経総索引』にあげられる五例の「廻向思想」の第四・五に当る。*Mil* 294 に類似した施餓鬼の問答は『増支部』（V 269）にもある。施餓鬼に関する興味ある記事であるが、いまは省略する。

発智論と廻向　『発智論』および『倶舎論』における（物質生活）享受の異熟と寿命の異熟との相互転換、すなわち留多寿行・捨多寿行をめぐる議論についてはP・S・ジャイニにすぐれた論文がある。[118] ジャイニはこれを直接に廻向の問題として扱うよりも、大乗仏教の超越的な仏陀観の展開の一前提として扱っているのであるが、それが廻向思想の発展に決定的な役割を果たしていることは明らかである。

周知のように、南伝『大般涅槃経』（*Mahāparinibbāna-suttanta*）には、ブッダが悪魔の勧めを受け入れ、三ヵ月後に般涅槃する決意をし、みずから寿行を捨てたことが記されている。これを捨多寿行という。同経にはまた、いかなる人でも四神足を修し、なしとげた人は寿命のあるかぎりこの世に留まり、あるいはそれよりも長いあいだでも留まることができ、四神足を完成した如来は、もし望むならば、一劫あるいは一劫以上のあいだでも留まるであろう、と留多寿行の概念も示されている。梵本『大般涅槃経』にもこれは記されている（*Mahāparinirvāṇasūtra*, p. 210. also *Div-*

yāvadāna, p. 203)。

人の寿命というものは過去の業の異熟であって、受胎（pratisaṃdhi）の瞬間に決定されている。それはちょうど矢の進む方向と時間とが発射の瞬間に決定されるようなものである。だから留多寿行ということは、過去の業によって作られた本来の寿命に加えて、神通によって新しい生命を作ることになるわけで、アビダルマの学者たちはそれをどう説明し、どう業報説と調和させるかという問題につき当ったわけである。きわめて興味あることに、上座部の学者たちは神通つまりヨーガによって新しい生命が作られることを拒絶し、経典にいう劫（kappa）とはエオンに当る大劫（mahākappa）ではなくて人の寿命（āyukappa）のことであると解釈している。『カターヴァットゥ』（XI, 5）は、ブッダは一大劫のあいだ生きることもできた、という大衆部の意見を批判し、ブッダゴーサ（*Kathāvatthu-aṭṭhakathā* XI, 5）は、経典のいう「一劫」とは「一生」のことで、ブッダはその神足によって生命への障害を避け、早すぎる死を防ぐことができる、という意味だとしている。この留多寿行の問題に真剣にとりくんだのは有部の学者たちである。

有部は業を「寿命として異熟する業」（āyur-vipāka-karma）と「享受として異熟する業」（bhoga-vipāka-karma）との二種に分ける。『倶舎論』（*Abhidharmakośa-bhāṣya*, Pradhan ed., p. 43）は『発智論』の説明を引用していう。神通を有し、心自在を得た阿羅漢が僧伽あるいは個人に生活の資具を布施し、辺際の第四静慮に入る。そこから立ち出でて心を発（おこ）しことばにも唱えて「享受の異熟〔となる業〕は寿命の異熟〔となる業〕とならんことを」と云う。こうして享受の異熟をもたらす業を寿命の異熟をもたらす業に転換し、新しい寿命を作る。寿命を捨てるときは逆に、寿命の異熟をもたらす業を享受の異熟をもたらす業に転換すればよい。

ジャイニの批判　ジャイニは『発智論』のこの解釈を不十分であると批判する。というのは、捨多寿行のさい、寿

命として異熟する業を捨てるといっても、その業は受胎のときにすでに異熟果を与えてしまっていてもう存在しないのだから、転換したり捨てたりしようがないからである。そこで有部の他の人びとは、前生において造った業でまだ熟していないものを修習の力によって引き寄せて果を受けとる、という。ジャイニによればこの説明も正しくない。というのは阿羅漢は再び生を受けることはないから、すでに寿命として異熟する業を残していないからである。そこでゴーシャカ（Ghoṣaka 妙音）は、瞑想の力によって色界繋の大種が新しくかれの身体に生じる、という説をなす。またヴァスバンドゥ（Vasubandhu 世親）みずからは、三昧によって、さきには無かった新たな命根の続起力を取得する、という。このヴァスバンドゥの説は、新しい生命は業の果ではなしに、三昧の果であって、『カターヴァットゥ』において上座部に批判される大衆部の見解に等しい。このヴァスバンドゥの見解は『アビダルマディーパ』（*Abhidharmadīpa-vṛtti*, kā. 138）によって「大乗に随うもの」として激しく非難されている。もしブッダが瞑想の力によって、業と関係なく、新しい個体や寿命を作ることができるなら、ブッダはナーラーヤナに等しくなるし、また世の有情への慈悲のために、永久に般涅槃しないであろう、というのが批判の理由である。

大衆部系の説出世部の律典『マハーヴァストゥ』（*Mahāvastu* i, p. 169）には、諸仏は実は業のはたらきを抑止することができる（prabhuś ca karma vārayitum）という。ジャイニはこれと、さきの、瞑想の力によって新たな生命を作る、という大衆部の考え方などをあわせて、留多寿行という考え方は大乗に起源するのではないか、といい、業を超越する力を仏陀に与える大乗が、永遠の仏陀という新たな仏陀観――『法華経』や『無量寿経』における仏陀観を産むにいたるのだと結んでいる。もっとも、留多寿行はすでに『発智論』に出るから、大乗に起源する、というわけにはゆかない。

それはともかく、この留多寿行・捨多寿行をめぐる議論において注意しておかねばならぬ点は二点ある。一つは享

受の異熟をもたらす業を寿命の異熟をもたらす業に質的に転換するというのは廻向の思想にほかならないということである。第二は、それは業の理論の内部ではけっきょく説明不可能であったため、業を超越する力を想定せざるをえなかった、ということである。大衆部・経量部などは瞑想が業報を超越する力であるとした。般若経は般若波羅蜜すなわち空性が業を超越すると考える。

廻向の二つの型　さきに桜部氏が廻向の二義について論じていることを紹介したさい、その第一の意味に立入ることを保留しておいた。ここで今までの記述にたいする結論のためにふたたび桜部氏の所論に立ち返ることにする。桜部氏のいう廻向の二義とは、第一に、自己の善根功徳を自己の菩提に廻向すること、第二に、自己の善根功徳を他の人の業苦をやわらげるために、あるいは他の人の菩提に資するために、廻向することである。この第二の廻向についての桜部氏の記述はすでに紹介した。第一の廻向について桜部氏はいう。それは「自己から自己へということであるから、いま言う業の第二原則（自業自得性＝自己責任性）を超えるものではないけれども、しかし、それと通常いう業報の善因楽果とは明らかに相違がある。善業という因が、楽受を得るあるいは善趣に生まれるという果を感ずるのは、あくまで輪廻の領域の中での有漏の因果の理としてそうであるのに対して、ここでは、行者が、みずから希って、善根功徳を無漏なる菩提涅槃に廻向するのである。もっとも、この場合の pariṇāmana の語を「廻向」と解するのはあるいは適当でないのかも知れない。それはもともと、（善根功徳の）方向を転ずること、（それを菩提に）ふり向けること、の意であるよりもむしろ、（善根功徳を菩提に）変化せしめること、熟変あるいは熟成せしめること、の意であると見るべきかも知れない。稀な例であるがパーリ経論の中でこの意味で用いられている pariṇāmin の語を、註釈家が説明するさい、pariṇamat は paripacat と、pariṇata は paripakka と云いかえられているからである（舟橋

一哉『仏教としての浄土教』八八―九〇頁、九四頁註④。F. Edgerton: *BHS Dic.* p. 323)」と。

桜部氏のいうとおり、第一の意味の pariṇāmanā は「廻向」と訳すよりも、「熟変」「成熟」などと訳す方がふさわしいかもしれない。たとえばコンゼは pariṇāmayati にたいして 'turns over to, dedicates to' などとともに 'converts, transforms' という訳語をコンテキストに応じて使いわけている。[12] けれども『八千頌』梵本において …puṇya-kriyāvastu anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau pariṇāmayāmi (Vaidya ed., p. 70, 17-18)「善行徳目を (acc.) 無上にして完全なさとりに (loc.) ふり向けます」という云い方、…kuśalamūlāni sarvajñatāpariṇāmena pariṇāmayati (*ibid.*, p. 40, 23-24)「善根を (acc.) 全知者性へ成熟させる仕方で成熟させる」という云い方の両方にたいして、クマーラジーヴァ・玄奘・施護はつねに「廻向」の訳語を与える（大正八、五四四中および五四七下。大正七、七七九上および七九一下。大正八、五九九下および六〇八中）。つまり漢訳仏教の伝統のなかでは pariṇāmanā を「廻向」とすることは定着してしまっている。われわれは訳語の問題はさておいて、いわゆる「廻向」に二義あること、そしてそれは同時に廻向の二つの型をあらわすことを確認しておく必要がある。

舟橋・桜部両氏がパーリ文献のなかで見出したように、廻向 pariṇāma(na) には「熟変・成熟させること」の意味と「ふり向けること」の意味と二義がある。そして桜部氏のいうように「熟変」の廻向は自己の善根功徳を自己の菩提へ変化させることである。つまり方向は変わらないが、異熟の内容の質的転換が行なわれる。第二の「ふり向け」の廻向では異熟の内容は変わらないが、ふり向けられる方向の転換が行なわれる。『発智論』『倶舎論』における留（捨）多寿行の議論では pariṇāma(nā) という語は使われていないけれども、享受の異熟をもたらす業と寿命の異熟をもたらす業との間に、内容的・質的な転換が行なわれていて、これが第一の廻向の型に相当することは明らかである。われわれは第一を「内容転換の廻向」、第二を「方向転換の廻向」と呼ぶことにしよう。

『八千頌』と廻向　けれどもこの廻向の二義の間には実は密接な関係がある。二つはけっきょく同一の本質を共有する、とさえ云える一面があるのである。桜部建氏は『ペータヴァットゥ』(1, 1) に拠りつつ第二の、方向転換の廻向について注目すべき発言をする。

これらの場合、布施 (dāna) をおくる相手としての出家者、僧伽、阿羅漢、あるいは信心深い優婆塞、などは「畑」である。布施者 (dāyaka) は「農夫」である。布施される物 (deyyadhamma) は「種子」である。施 (dakkhiṇā) を「向け (ādisati, anvādisati, uddisati)」られた餓鬼 (あるいは神々、時には他の人) はその「果」を享受し、布施者は功徳 (puñña) によって「増長し」て天界に到る。

話を簡単にするために僧伽などの畑をKとしよう。施物という種子をBとし、餓鬼などの享受する結果をPとしよう。人が種子Bを畑Kに布施すると、Kのはたらきによって B は P にまで成熟し、質的に転換されて、餓鬼などにふさわしい果となる。この内容の転換が自業自得の原則を超える方向転換をも可能にしている。カギは畑Kにある。

『八千頌』(AS, p. 40, 19-23) は六波羅蜜のうちの前五波羅蜜と第六の般若波羅蜜との関係を論じて、前五波羅蜜は第六の般若波羅蜜に廻向されてはじめて波羅蜜 (pāramitā 完成) と呼ばれ、あるいは、布施ないし知恵の六徳目が全知者性に廻向されて波羅蜜になることができる、と論じている。このさい方向転換の意味はまったく存在しないから、ここに語られる廻向は、第一の内容転換の廻向である。

「アーナンダよ、お前はどう思うか。もし布施が全知者性に廻向されていない (aparināmita) ならば、それは布施波羅蜜の名を得るであろうか」。アーナンダ長老は云った。「そうではありません、世尊よ」。世尊は云った。「(全知者性に) 廻向されていない持戒、廻向されていない忍辱、廻向されていない精進、廻向されていない禅定につ

いてお前はどう思うか。アーナンダよ、お前はどう思うか。全知者性に廻向されていない知恵は、般若波羅蜜という名を得るであろうか」。アーナンダは云った。「そうではありません、世尊よ」。世尊は云った。「アーナンダよ、お前はどう思うか。諸善根を全知者性に廻向するという仕方で廻向する、その知恵は不思議ではないか」。アーナンダは云った。「そのとおりです、世尊よ」。

終りに近い「諸善根を全知者性に廻向するという仕方で廻向する」というのは前節で「諸善根を全知者性へ成熟させる仕方で成熟させる」と訳したのと同一の句である。これに続いて『八千頌』は、『ペータヴァットゥ』が方向転換の廻向について云っていることとまったく同じことを云うのである（AS p.40, 31—p.41, 4）。

たとえばアーナンダよ、大地にまかれた種子がすべての補助因を得るならば、かならず成長する。大地はそれらの種子の畑（pratiṣṭhā, lit. receptacle）である。それらの種子は大地に育まれて成長する。ちょうどそのように、アーナンダよ、知恵の完成（般若波羅蜜）に摂取されて五つの完成は全知者性に据えられる。知恵の完成に育まれて五つの完成は成長する。知恵の完成に守られているからこそ完成という名前を得るのである。だから、アーナンダよ、知恵の完成こそ（他の）五つの完成に先立つものであり、その案内者であり、指導者である。

ここでも前五波羅蜜という種子Bは般若波羅蜜という畑Kにまかれ、それに育まれて成長し、熟変し、一切智にふさわしいものとなる。この畑による熟変ということは、『ペータヴァットゥ』における方向転換についても、『八千頌』における内容転換についても同じように説かれている。つまり内容の熟変という質的転換が方向の転換でもあるわけである。

廻向の論理　平川彰・静谷正雄両氏の研究[120]によって、現存はしないが『法鏡経』のなかに言及されている『三品経』

が最古の大乗経典、あるいは静谷氏のいわゆる原始大乗経典の一つであり、その「三品」とは『舎利弗悔過経』（竺法護訳に訂正。大正二四、№一四九二）やその諸異訳に説かれる懺悔・随喜・勧請の三行のことであり、その後『八千頌』に始まる「一切智や無上正等菩提への廻向」の思想が加わって、懺悔・随喜・勧請・廻向の四種あるいは随喜・勧請・廻向の三種の福徳行が成立してくる過程が明らかになった。『八千頌』はその第六章において「随喜と廻向」を説いているが、そこでのきわめてととのった形式をもつ教相が『舎利弗悔過経』を前提とするやや後代の発展であることは疑うことができない。とくに『舎利弗悔過経』が懺悔・随喜・勧請を述べたのちに、善男子・善女人が仏道を求めてこれを得るのには昼夜六時に十方諸仏を拝んで「十方諸仏よ願わくは聴きたまえ。私が過去世の無数劫以来得たところの福（徳）――布施・持経道・三宝に対する作善・凡人に対する作善・禽獣に対する作善・過悪に対する悔過・持戒・女人と通ぜざること・諸仏菩薩万民の作善への随喜・諸仏久住への勧請（によって得た）――をすべて集聚合会し、好心を持して天下十方人民父母蜎飛蠕動の類に施与して、彼らが皆その福を得、また私が仏道を作して仏経を行じて未度の者を度し、未脱の者を脱せしめ、未だ泥洹を得ざる者をして泥洹を得しめたいと思います」と唱言すべきである[121]、と言うところは、『八千頌』第六章の直接の先例であったとさえ思われる。

『八千頌』第六章では過去・現在・未来の十方無数の仏陀、そのもとの声聞・独覚・菩薩・四衆・八部衆などの植えた諸善根を一団にまとめて随喜し、「それが無上にして完全なさとりをもたらすものとなれかし」と念じつつ、「随喜を伴った善行徳目を無上にして完全なさとりに廻向します」ということばを発することが説かれている。静谷氏の云うように[122]『舎利弗悔過経』には無上正等菩提という言葉もなく、「以持好心施与」ということが廻向と同じであるかどうかも不明であったから、『八千頌』の随喜・廻向は『悔過経』のそれとは異なった、より発展した形を示している。懺悔と勧請に触れることなく、随喜と廻向との二種に集中していることも『八千頌』の特色である。

それにしても『八千頌』の随喜と廻向とにはきわめて特異な思想が含まれている。過現未三時の諸仏その他の善根とはひっきょう他人の福徳である。その他人の善根は、それにたいする随喜を通していわば自己の善根に転化され、それを無上正等菩提に廻向する、すなわち、さらに無上正等菩提に内容転換されるのである。その廻向は菩薩の善巧方便であり、かれはそれによって一切智に近づくのである。しかし『八千頌』は、菩薩が般若波羅蜜を学ばないでは善巧方便も廻向も可能にならないという（*AS* p.76）。それは知恵の完成を学ばず、認識への執着をいだき、ものの特徴をとらえ、廻向を意識して行なうならば、それは毒のまじった食物のように、有毒の廻向であって、真実の廻向とはいえないからである（*ibid.*, pp.76-77）。そうではなくて、善根を積む営為も、善根も、廻向の主体も、廻向の行為も幻のごとく、離脱し、静寂であり、空でなくてはならない。自分が随喜を伴った善行徳目を廻向するその心にも法性があり、それらの善行徳目などの諸事物にも同じ法性があり、廻向が向けられる無上正等菩提にも同じ法性がある、とこのような仕方で廻向が行なわれるとき、はじめて正しい廻向といえる（*ibid.*, p.73）。菩薩は「一つのもの（法）が他のもの（法）を廻向する」などということは実はありえないこと（*ibid.*, p.76）、「すべてのものは思惟の所産であり、生じたものでもなく、滅するものでもない。去ることもなく、来ることもない。ここにいかなるものも生起したこともなく、いかなるものも生起するであろうこともなく、生起することもない。またいかなるものも消滅したこともなく、いかなるものも消滅するであろうこともなく、消滅することもない」と知り、ものの本性（法性）に従って、ありのままに随喜し、ありのままに無上にして完全なさとりに廻向するならば、その随喜と廻向は他のいかなる善行、いかなる修行よりもはるかにすぐれている（*ibid.*, p.82）。

結　語

廻向において業報の内容転換や方向転換が行なわれるのは、あらゆるものが特徴づけられず、本体として

空であるからである。廻向は業報の束縛からの解放であり、それは空思想にもとづいてのみ可能となった。あたかも、業報輪廻の鉄鎖に縛られた衆生を観世音菩薩や阿弥陀仏が慈悲によって救済するように、般若思想も業報を転換して衆生を解放する救済の思想であったのである。

『八千頌』は主として内容転換の廻向を説いた。阿弥陀仏が悪人を救うということは、仏が自己の積んだ福行、あるいはそれを菩提に転換したものを、悪人にふり向けるという、方向転換の廻向である。悪人の罪業を福業に変えるということはできない。廻向はつねに、福業だけについて語られるものだからである。

(1) 平川彰『初期大乗仏教の研究』春秋社、六五—七二ページ。とくに六六ページ注(4)、七一—七二ページの結論の部分参照のこと。
(2) 平川彰『インド仏教史』上巻、春秋社、三四ページ。
(3) 平川『初期大乗仏教の研究』六九ページ。
(4) E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, pp. 1, 11, etc.
(5) 静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』百華苑、一九一—一九八、二九六ページ。
(6) 平川『インド仏教史』上巻、三五五ページ。
(7) 平川『初期大乗仏教の研究』六八ページ。
(8) 同右。
(9) 中村元『インド古代史』下、春秋社、四三四ページ等。
(10) 塚本啓祥「西北インドの歴史と仏教」(塚本編『法華経の文化と基盤』平楽寺書店)二九一—二九九ページ、中村同右、四八五ページ等、高田修『仏像の起源』岩波書店、一六七ページ等。
(11) 高田同右、一六〇ページおよび注(18)参照。
(12) Arthur L. Basham, The Evolution of the Concept of the Bodhisattva, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, ed.

L.S. Kawamura, pp. 46-47; p. 58, n. 72. ベシャムは注においてフォン＝ゲイトネンの英訳を批判している。

(13) *Mbh* iii, 188, 10ff. Van Buitnen, *The Mahābhārata*, Books 2-3, pp. 593-597.

(14) *Mbh* iii, 186, 18-23; Van Buitnen, Books 2-3, p. 586.

(15) E.J. Thomas, *The Life of Buddha*, Chap. XVII (pp. 237-248).

(16) これら四組の伝説の出所はつぎのとおりである。Luke, ii. 25ff.＝*Suttanipāta* III. 11 (Nālaka-sutta). Mark, I. 12-13; Matthew, IV. 1-11; Luke, IV. 1-13＝*Suttanipāta* III. 2 (Padhāna-sutta). Matt., XIV. 28＝*Jātaka* No. 190. Matt. XIV. 16-21＝*Jātaka* No. 78. 第四のペンと魚の奇蹟に類似した伝説は『維摩経』K・11—13（ラモット訳，長尾訳の章節による）にもある。

(17) 注 (12) 所掲論文三九ページ。

(18) Basham, *op. cit.*, p. 39; E. Conze, *Buddhism, its Essence and Development*, Chap. VI, Final paragraph.

(19) Basham, *op. cit.*, p. 40; 岩本裕『極楽と地獄』三一新書，藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店，など。ズルヴァン＝アカラナ（無際時），ミスラ教についても藤田同上書二六七—二七八ページ参照。

(20) Basham, *op. cit.*, p. 44. ベシャムは Ahmad Husan Dani, Report on the Excavation of Balambat settlement Site, *Ancient Pakistan*, (University of Peshawar, 1967) Vol. iii, pp. 237-288 に言及する。

(21) ベシャム上掲論文四〇ページのほかに，藤田前掲書二六三—二七八ページ，岩本前掲書七七—九二ページ，伊藤義教『古代ペルシア』岩波書店，三二七—三二八ページなど，注とともに参照。ただし藤田氏はアミダ信仰にたいするゾロアスター教，ズルヴァン＝アカラナ，ミスラ教の直接的影響には否定的である。

(22) Basham, *op. cit.*, pp. 41-44.

(23) *Vinaya* Vol. I, p. 43 (Mahāvagga).

(24) I.B. Horner, *Women under the Primitive Buddhism*, pp. 167, 367 (Therīgāthā Com. on liii).

(25) *DN* II, p. 141 および平川『初期大乗仏教の研究』六一八—六一九ページ。

(26) 平川同右，六一七ページ以下。

(27) 同右，六三八—六三九ページ。

(28) 同右、六四三ページ。
(29) 同右、六三九ページ。
(30) 平川説にたいするほとんど唯一の批判は高田修氏の大乗仏教潜行説である（『仏像の起源』二七三―二七四ページ）。
(31) 大正一二、三〇一中―下。平川『初期大乗仏教の研究』七八二ページ以下。
(32) 平川同右、第五章第二節参照。
(33) 同右、七八四ページ以下。
(34) 同右、第三章第四節、とくに二六〇ページ以下参照。
(35) 注（30）参照。
(36) 平川『初期大乗仏教の研究』七九七ページ。
(37) 同右、八〇三ページ。
(38) 静谷正雄『小乗仏教史の研究』百華苑、五―六ページ。塚本啓祥『初期仏教教団史の研究』山喜房、一七一ページ。平川『インド仏教史』上、一一七―一一八ページ。
(39) 西欧の学者はパーリ律、セイロン史伝を中心に年代を考え、わが国では漢訳の伝承を重んじるために、そしてこの両者のあいだの意見交換と調整が欠如しているために、百年の径庭はいつまでたっても埋められない。こころみに、A.K. Warder, *Indian Buddhism* (2d revised ed. 1980) における主要年代と平川『インド仏教史』上のそれとを対照しておく。（年代はすべて西紀前である。）

事　項	仏滅	根本分裂	上座部分裂	大衆部分裂	Aśoka
Warder	486	c. 349	犢子部 286 有部 237	c. 236	268-232
平　川	383	アショーカ王直後	c. 2-1世紀	3世紀	268-232

(40) 静谷『小乗仏教史の研究』八三ページ、塚本『初期仏教教団史の研究』一三二ページ。
(41) 塚本同右、二四六ページ、平川『インド仏教史』上、一一二ページ。

(42) 静谷『小乗仏教史の研究』八五—八七ページ。
(43) 塚本『初期仏教教団史の研究』二三八—二四一ページ。
(44) É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, (以下 *HBI* と略) p. 311.
(45) 静谷『小乗仏教史の研究』九三ページ、山崎元一「マウリヤ王朝時代における仏教の伝播」(『東洋学報』四九—三)。
(46) 静谷同右、九四ページ。
(47) 静谷同右、九四ページ。
(48) Lamotte, *HBI*, pp. 300-301; 塚本『初期仏教教団史の研究』一六四—一六九ページ。
(49) 梶山雄一『般若経』中公新書、四七—五五ページ。
(50) 干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』改訂増補版、山喜房、五七ページ、『ジャータカ概観』パドマ叢書、一二一—一二四ページ。
(51) 本講座第一巻二一—二二ページ。
(52) 平川『初期大乗仏教の研究』一五三ページ。
(53) Basham, *op. cit.*, p. 23.
(54) 赤沼智善『仏教経典史論』法蔵館復刻版、二〇五ページ、平川『初期大乗仏教の研究』一五九ページ、Basham, *op. cit.*, p. 28.
(55) 平川同右、一六五ページ。
(56) 同右、一七〇ページ。
(57) 赤沼・干潟両氏および平川氏の年代論については、平川同右、一六四—一六七ページ。Basham, *op. cit.*, p. 25.
(58) Lamotte, *HBI*, pp. 783-785; Basham, *op. cit.*, p. 40, etc.
(59) J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka* Collection Émile Senart, Vol. viii, p. 158; D.C. Sircar; *Select inscriptions bearing on Indian history and civilization* Vol. I, 2nd ed., p. 68; 塚本啓祥『アショーカ王碑文』レグルス文庫、一三九ページ。
(60) Basham, *op. cit.*, pp. 22-27.
(61) Bloch, *op. cit.*, p. 112; Sircar, *op. cit.*, p. 27; 塚本九四ページ。

(62) Basham, *op. cit.*, n. 19.

(63) Basham, *The Wonder that was India* (1954), p. 274.

(64) 以下「菩薩」の語義に関する記述は，Y. Kajiyama, On the Meanings of the Words "bodhisattva" and "mahāsattva" in Prajñāpāramitā Literature, *Indological and Buddhist Studies*, Volume in Honour of Prof. J.W. de Jong on his Sixtieth Birthday, Canberra 1982, pp. 253-270 からの要約である。

(65) Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, 1932, pp. 4-9.

(66) E.g., *MN* I, p. 17: mayham pi kho brāhmaṇa pubbe va sambodhā anabhisambuddhassa bodhisattass' eva sato etad ahosi...

(67) *Papañcasūdanī*, Part I, p. 113: bodhisattass' eva sato ti bujjhanakasattass' eva, sammāsambodhiṃ adhigantuṃ arahantass' eva sato; bodhiyā vā sattass' eva laggass' eva sato.

(68) *Sāratthapakāsinī* Vol. II, p. 21 (XII. i. 4); bodhiyā satto bodhisatto. ñāṇavā paññavā paṇḍito ti attho; yathā vā udakato uggantvā ṭhitaṃ paripākagataṃ padumaṃ suriyarasmisamphassena avassaṃ bujjhissatī ti bujjhanakapaduman ti vuccati, evaṃ buddhānaṃ santike byākaraṇassa laddhattā avassaṃ anantarāyena pāramiyo pūretvā bujjhissatī ti bujjhanakasatto ti pi, bodhisatto; yā c'esā catumaggañāṇasankhātā bodhi, taṃ patthayamāno pavattatī ti, bodhiyaṃ satto āsatto ti pi, bodhisatto.

(69) *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. P.L. Vaidya, Buddhist Sanskrit Texts, No. 4 (以下 *AS* と略) pp. 10-11.

(70) *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. N. Dutt (以下 *PVS* と略) p. 160, 18-20.

(71) 前注 (64) 所出拙稿論文 n. 20 参照。

(72) *Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā*, ed. U. Wogihara (以下 *AAA* と略) p. 80, 8-12. 文中の「目標」(uddeśa) は『現観荘厳論』の体系の中で菩薩の達成すべき目標・プログラムで，(1)あらゆる有情にまさる知力の偉大さ (sarvasattvāgratācitta)，(2)あらゆる邪見を断ずる偉大さ (prahāṇamahattva)，(3)一切知を達成せんとする偉大さ (adhigamamahattva) の11種をこう (*Abhisamayālaṃkāra* I, v. 42)。

(73) É. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, I, 241; M. Saigusa, *Studien zum Mahāprajñāpāramitā-*

(*upadeśa*)-*śāstra*, S. 174.

(74) Saigusa, *op. cit.*, S. 176.

(75) Saigusa, *op. cit.*, S. 176.

(76) Lamotte, *op. cit.*, I, p. 309; Saigusa, *op. cit.*, S. 178.

(77) 『道行般若経』(大正八, 四五四中)では最後の三戒は嫉妬・瞋恚・罵詈となっていてやや不整合であるが, ここにも嗜酒は入っていて, 全部で一一戒である。『八千頌』では梵本, 蔵訳ともに一一種であるから, 飲酒を入れたのは意図的なものであったに違いない。施護訳が飲酒を落したのは, 十善といいながら一一種数えることが気になったからであろう。平川『初期大乗仏教の研究』四三八ページ参照。

(78) *AS* p.166, 2-5; 『道行』大正八, 四五五, 中一〇行以下には「たとえかれ(菩薩)が家庭のなかに住んでいても……」の句があることから, この章が出家・在家両様の菩薩が問題にしていることが知られる。

(79) 本講座第一巻一三一ページ。

(80) 赤沼前掲書, 一九〇ページ。

(81) Har Dayal, *op. cit.*, p. 169.

(82) *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, ed. S. Lévi, 1907, p. 100, 11-17.

(83) *AS* p. 87, 5-10 参照 (*l.* 6; ...prajñāpāramitānāmadheyaṃ labhate は ...pāramitānāmadheyaṃ *na* labhate と訂正)。

(84) 静谷『初期大乗仏教の成立過程』一三八ページ。

(85) 平川『初期大乗仏教の研究』一八八ページ。

(86) Saigusa, *op. cit.*, S. 179, A(2).

(87) 平川『初期大乗仏教の研究』一八八ページ。

(88) *AS* p.253, 24-25: na hi tathāgato rūpakāyato draṣṭavyaḥ, dharmakāyās tathāgatāḥ.

(89) Lewis R. Lancaster, The Oldest Mahāyāna Sūtra: its significance for the study of Buddhist development, *Eastern Buddhist*, New Series Vol. VIII, No. 1, 1975.

(90) Lancaster, *op. cit.*, p. 36.

(91) 第四章の文章（*AS* p. 48, 9-10）は大正八巻、『道行』四三五下、『大明度』四八五中、『鈔経』五一七中の相当個所に欠けている。第三一章の文章（*AS* p. 253, 24-25）は『道行』四七三下以下、『大明度』五〇五中以下に欠けている。『鈔経』には梵本第三〇—三一章の「サダープラルディタとダルモードカタ」の物語はまったく訳されていない。

(92) 第一の文は大正八、五四五上の相当個所に欠ける。第二の文は五八四中一〇—一一にある。

(93) 大正八、四四八下。『大明度』『鈔経』には相当個所は省略されている。

(94) 大正八、『道行』四三五下、『大明度』四八五中、『鈔経』五一七中。

(95) *AS* p. 135, 12-15＝大正八、『道行』四五〇上、『大明度』四九二上。

(96) Lancaster, *op. cit.*, p. 36.

(97) N.N. Dutt, *Some Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna*, p. 102.

(98) 注（92）参照。

(99) E. Conze, *Abhisamayālaṃkāra*, SOR VI, p. 96ff.

(100) 中村元『原始仏教の思想』上、春秋社、一三〇—一三八ページ。本講座第一巻三枝論文一二六—一二七ページ。

(101) 藤田宏達「原始仏教における空」（『仏教思想』7「空」下、平楽寺書店、四一七—四六五ページ）。

(102) この経典の一部は *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. P. Pradhan, pp. 129, 299, 468; *Abhidharmadīpa*, ed. P.S. Jaini, p. 267; *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, ed. S. Lévi, p. 158; *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ed. La Vallée Poussin, pp. 475, 582 などに引用される。

(103) 吉本信行『アビダルマ思想』法蔵館、一四三—一四六ページ。

(104) 吉本同右、一四四ページ、佐保田鶴治『インド正統派哲学思想の始源』二一七—二一八ページ、*Abhidharmadīpa*, p. 267 with n. 3, p. 268;『順正理論』大正二九、六二六上等。

(105) 西義雄『原始仏教における般若の研究』大東出版社、一四三ページ。

(106) 赤沼前掲書三八三ページ以下。

(107) 梶山『般若経』一八六ページ以下。

(108) P.M. Harrison, *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-buddhasaṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*, The Reiyukai

Library, Tokyo, 1978 (with An Annotated English Translation), 3K, 3L, 15K, L; 桜部建『般舟三昧経記』 五五—五六ページ、同「般舟三昧経の諸問題を中心として」参照。

(109) Har Dayal, *op. cit.*, pp. 188-193.

(110) 桜部建「功徳を廻施するという考え方」(『仏教学セミナー』第二〇号) 九四—九五ページ。

(111) 前田泰道「八千頌般若経に於ける Pariṇāmanā」(未発表の卒業論文)。

(112) Dayal, *op. cit.*, p. 91; Basham, The Evolution of the Concept of the Bodhisattva, pp. 32-37.

(113) 前田氏前掲卒業論文。

(114) 舟橋一哉『仏教としての浄土教』法蔵館、八六—八七ページ。

(115) 渡辺照宏『仏教』岩波新書、第二版、一一〇—一一ページ。

(116) 舟橋前掲書八八—八九ページ。

(117) 桜部「功徳を廻施するという考え方」九七ページ。

(118) P.S. Jaini, Buddha's Prolongation of Life, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXI, 3, 1958. 前田氏前掲卒業論文にもこの問題は扱われている。

(119) E. Conze, *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, p. 246.

(120) 平川『初期大乗仏教の研究』一二四ページ以下、静谷『初期大乗仏教の成立過程』一一八ページ以下。

(121) 静谷同右、一一九—一三〇ページ。

(122) 同右、一三〇ページ。

Ⅱ　般若経の成立

三枝　充悳

一　まえがき（その一）

仏教学者コンゼの経典観　一九〇四年三月一八日ドイツに生まれ育ち、しかし若い時期に（一説ではヒトラーのナチを避けて）イギリスに渡り、ほぼ生涯をそこで過ごし、一九七九年九月二四日イングランドの一隅（Somerset）に没したエドワード＝コンゼ（Edward Conze）は、一九七六年までに、合わせて一九部の書物と九八篇の論文を公刊しているが[1]、還暦をすぎた一九六八年に、みずからの重要な論文一四篇を選んで、『仏教研究三十年』（*Thirty Years of Buddhist Studies*, Oxford）と題する一本に集録した。その七五ページにかれはつぎのように記す。

仏教はその歴史全体を通じてひとつの有機体の統一を有し、そのなかの発展は、そのおのおのがそれ以前のものを継承しつつおこっている。オタマジャクシと蛙、または蛹（さなぎ）と蝶とは、当初はこれ以上ないほど別種のものと見られているにもかかわらず、それらは同一の動物の諸段階なのであり、一方から他方に継続して進化して行く。変身ということの仏教の包容力には、時の長い隔たりによって分離されてしまった最終の作品だけを眺める人びとは仰天するにちがいない。事実、諸作品は、近接研究が明らかにしうる多くの段階的移行として結合する。仏教にはそもそも革新は存在せず、革新のごとく見えるのは、実は、前から存在している諸アイデアの巧妙な適用なのである。

このコンゼの文は、かれがほぼその全生涯を賭して没頭し、莫大な貢献を果たした般若経に関していえば、まさしくそのとおりと評されよう。（しかし仏教全体にそれを敷衍し拡大することに、わたくしは賛成できない。それにつ

いては別の拙稿[2]にゆずる)。

般若経典群の形成　般若経は、コンゼの比喩を借りればオタマジャクシと蛙というありかたを、実に千年近くも反復した。したがって、あまりにも数多くの経が、「般若経」を名のって登場している。しかしながら、それは同一種のオタマジャクシと蛙という世代交替のくりかえしないし延長では、決してなかった。実はそのプロセスにおける変質が、そして近接研究によってその段階的移行が(ただしわたくしから見ればその移行の一部が)見いだされうるとはいえ、その間のひらきはときに大きく、なかにはかなりの異質・変容を交えたり加えたりしており、しかもなお、それらがいわゆる「般若経典群」から離脱して行くことは、ない。

各個の経の説明は後述に委ねるとして、たとえば漢訳された般若経についていえば、現存するものだけを眺めても、最古の『道行般若経』(一七九年)から最後の『仏母出生経』(九八二年以降、なおサンスクリット『八千頌般若』はこれにもっともよく一致する)まで、八百年余にわたって、これらのいわゆる「小品系般若経」は、そのある一経が成立し、しばらくそれが保たれ、(それが漢訳され)、やがてつぎの一経が成立し、(それがまた漢訳される)というプロセスをたどりつづけている。(そのプロセスの複雑さに関してはすぐに後述する)。

それは「小品系」においてすでにそうであり、そのあとに「大品系」がつづき、そしてまたと、般若経の全体はわたくしの分類によれば計一二種の群より成るそのおのおのが、まことに錯綜した成立史を示している。

それらを扱いながら、それを連綿と継承し反復したインド人もインド人ならば、つぎつぎと漢訳した中国人もまた中国人、ともに「あっぱれ」と思わず嘆ぜざるをえない。(なおそのほかに後代成立の般若経にはチベット訳が各種そろっていて、壮観を倍増する)。よくも、これほどまでに、と感歎しながら、しかし現代の一研究者が「般若経典群」

の詳細を知ろうと望んでも、それはまことに困難をきわめる。般若経研究には、コンゼのような有為な才能を傾注して一生を費す（しかもなおかれは漢訳にはついに踏みこんでいない）、そしてそれでもなお不完全の不満を残すという覚悟が、その当初からすでに必須なのである。（もっとも、内外の諸学者のすぐれた諸研究の累積によって、その負担の一部は軽減されてきている。逆にそれがさらに些末におけるミクロ的な諸研究を増大させてもいる）。

二　まえがき（その二）

般若経典群の分類　上述のように、般若経は厄介きわまりないほどに実にあまたのものの絡みあっている経典群であり、その点では、他の諸経典とまったく異なる（『華厳経』にいささかその傾向が見える）。

日本人、とくに現代の日本人の大多数は、般若経といえば、ただ『般若心経』の一経だけを、しかもわが国に古くからひろく普及している玄奘訳のテクストだけを思い浮かべるのではないか。（とすれば、仏教研究者と一般の常識とは、般若経をめぐってその離反が、呆れるほどに顕著といわざるをえない）。

いまそのヴァラエティに富む般若経の多数を羅列して論述することによりそのスタートから思わぬ混乱に導きかねない危惧を回避するために、いちおうここに、ごく簡略化したリストを掲げておくことにしよう。（なおこれは絵はがきとしてわたくしの作成したもの）。そしてこのリストの経名によって本論を進めよう。

現存するもの―サンスクリット　一〇種以上
　　―チベット語訳　一二種以上
　　―漢　訳　計　四二種以上

成立年代順に重要なものを分類して示すと

①小品系（または道行系）
『道行般若経』『小品般若経』『八千頌般若』など

②大品系（または放光系）
『光讃般若経』『放光般若経』『大品般若経』『二万五千頌般若』など

③十万頌般若経

④金剛般若経

⑤般若心経

⑥理趣般若経

⑦大般若経（第一一会―第一六会）など

なおこの論稿には以下の略号を用いる。

梶芳本……梶芳光運『原始般若経の研究』山喜房仏書林、一九四四年、のち改題して『大乗仏教の成立史的研究』一九八〇年。

山田本……山田龍城『大乗仏教成立論序説』平楽寺書店、一九五九年。（これには資料篇として別冊『梵語仏典

の諸文献』が付随する)。

コンゼ本……Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, Mouton & Co. 1960; 2nd revised and enlarged edition, Tokyo, The Reiyukai 1978. (ここには初刷本を用いた)。

拙　著……三枝充悳『般若経の真理』春秋社、一九七一年。

三　般若経の概括

1　般若経の多様性

あまたの類と数と量に加えて複雑な成立史をもつ般若経ないし般若経典群は、古くかつ新しい。拙著の第一部第一章の「第二節　般若経の概括」にかつて記したところを、一部は抄述し、一部を拡充しつつ、ここに再説しよう。

般若経の経題　第一に、般若経は、その大部分が「〔摩訶〕般若波羅蜜経」を称するものの略称である。経名に謳われる「般若波羅蜜」のうち、「般若」はプラジュニャー prajñā (パーリ語は paññā) の音写で、しばしば「智慧」と訳され、いわば綜合的かつ体験的に直観される「さとり」をいう。(「般若」に関しては、本書中の別稿に詳述されよう)。また「波羅蜜」(以下「ハラミツ」とする)は、パーラミター pāramitā (パーリ語も同じ) の音写で、玄奘お

よびそれ以後の漢訳者の多くは、末尾に「多」を加えて「波羅蜜多」とする。このハラミツについては、本講座の第一巻『大乗仏教とは何か』中の拙稿「Ⅲ　概説―ボサツ、ハラミツ」において、とくに「ハラミツ、六ハラミツ」の項を設け、くわしく述べた（同書一二九―一四六ページ）。

右の二つを合わせた「般若ハラミツ」の語は、すでにパーリ聖典すなわち初期仏教にも、また部派の論書（たとえば『大毘婆沙論』巻一七八ほか）にも登場するけれども[3]、それらがいわば諸徳目の一項を占めるにすぎなかったのにたいして、ここでは一変して、六ハラミツ全体を統括しつつ、それらの根底を支え、それ以外の徳目のことごとくまで、すべてこの般若ハラミツがひとり負荷しているところに、「般若波羅蜜経」――般若経のいわばメルクマールがあり、これは後述する般若経典群全体に、ほぼ一貫して揺るがない。

その般若ハラミツについては、本書の別の稿によりくわしく説かれるであろうけれども、ここにそれを一言でいうならば、先（上掲の拙稿一三四ページ）にも記したように、「空」の思想を基盤とする般若のさとりともいうべく、そしてそれをどこまでも徹底して行き、六ハラミツのおのおのや数ある諸徳目に浸透する過程において、般若経の成立・拡大・発展がある。

なお付言を加えておけば、この般若ハラミツが、ときに呪（vidyā）・真言（mantra）または陀羅尼（dhāraṇi 執持）と結合しようとする傾向を有することは、後代に明らかであるのみならず、すでに初期に関しても全面的に否定することはできない（拙著四一―四四ページ、山田本一九〇ページほか）。

般若経と大乗　第二は、般若経こそ、まさしく大乗仏教の先駆経典にほかならぬ。いいかえれば、大乗仏教は般若経とともに始まる。もとより大乗仏教運動そのものは、それ以前から、インドのある地域で、あるいはいろいろなと

ころで、ある特定の形で、あるいはさまざまな姿で、すでに開始されており、その後も種々に発展して行く。（この場合、「大乗仏教運動とはなにか」が問題となる）。これをめぐって、古来いくつかの試論があり、私見はすぐあとに略述する。

ともあれ、「大乗」の語、サンスクリットの「マハーヤーナ mahāyāna」、音写の「摩訶衍」の語そのものが登場して説明の加えられる最初の経典は、般若経であり、そのことは現在まちがいないところとされている。したがってすくなくとも文献学的にいえば、大乗仏教の諸経典は般若経の成立によって、その幕が開かれた。

般若経の増広・発展　第三に、すでに「まえがき」に述べたように、般若経は長い年月にわたって作成されつづけた。そして、ある時代ごと（ときにはある特定の地域のみに限られていたのかもしれない）にまとまって独立し、ある般若経となり（これをaとする）、やがてそれをのりこえる般若経が成立する、という過程をとった。ここでいう「のりこえる」とは、異質の度の高い新しいものを加えて増広し、いわば発展する場合もあり（bとする）、または逆に簡略化して縮小し（cとする）、なかにはおそらく意識的に特定の用語とくに難解な術語の使用を避ける場合もふくまれる（dとする）、さらには、つぎの第四に述べるような、むしろ内容的には換骨奪胎されるごときものも見られる（eとする）。

しかも右の場合、ある経典の成立とは、まず最初にその経の核が生まれ、原初型が成立し、それが伝承され、その間に増広があって、そののちに現存する経典（の原典）に到達する。このことは、仏教経典のほとんどすべて、すなわち阿含・ニカーヤから諸大乗経典まで、ほぼ妥当するといってよい。

そのうえ、さらに般若経を扱うさいに厄介なことは、上述のa・b・c・d・eがそれぞれにこのようなプロセス

をどこまでも、いつまでも歩みつづける。すなわち、aはb以下の成立があっても、a独自の活動を決して中止せず、aとして発展・増広する。b以下のおのおのにもやはり同類のことが窺われる。

こうして続々とさまざまに成立した般若経は中国に伝えられ、その地で漢訳されて現存するものだけでも、計四二種という多種多様な経典群が実在する。そしてこれらの大部分には、ほぼわたくしの一二種の分類ごとに、おのおのサンスクリットの一本（ときに複数）があり、チベット訳その他がある。ただしこれらサンスクリット本とチベット訳とは、漢訳の同系のものと比較すると、その内容は（したがってその成立も）かなり新しいものが多い。

この経典群全部を綜合して大別すると、右の「まえがき」には、いちおうの案内用として、また狭いスペースのために、ごく簡略化して七種のみを掲げたけれども、実はわたくしの分類によれば一二種になり、それらについてはあとの「五　般若経の諸文献」に述べる。

新しい思想の編入　第四に、般若経が大乗仏教そのものの先駆経典であるというだけではなくて、さらにつぎの史実が注目に値しよう。すなわち、大乗仏教の内部に、あるいはその尖端に、それまで眼につかなかった新しい思想が芽生えると、みずから「般若経」の名称を冠してひとつの新しい経典が成立してきている。このことは従来どの研究者からもまったく指摘されてはいないとはいえ、「般若経」という名称そのもの、またそれのもつイメージを知るためには、ある種の重大な意義をはらんでいると思われる。その好例が、たとえば『理趣〔般若〕経』であって、大乗仏教のなかに育てられて、やがては後期大乗仏教の中心を占める密教を、この経が説き示している。換言すれば、密教（正確には「純密」）といういわば新仏教を、『理趣〔般若〕経』として世に問うた、と評されよう。また中国選述の偽経とされている『仁王〔般若〕経』は、中国の仏教者が、およそインドには存在せず、存在する余地もありえなかっ

た「鎮護国家」思想の強い要請のさなかに、ひとつの「般若経」として成立させたということができる。

『大般若経』六百巻の成立と翻訳　第五に、玄奘の翻訳した『大般若経』は、あらゆる仏教経典のなかで、けたはずれに大きい六百巻という厖大な量から成る。これは上述の般若経の発展の諸段階のすべてを集大成したものといってよい。そして全体が一六会（一六部）に分かれるうち、はじめの一〇会にはすべて、それに先行する異訳経典があり、そのあとの第一一会から第一六会までは、いわゆる新訳単本である。しかもとくに初会から第五会までは、先行する旧来のものの格段の発展・増広をもりこんでおり、その部分が異常なほどに大きく、計五六五巻、すなわち全巻の九割以上を占める。

この玄奘訳について、以下メモふうに略述する。

①玄奘の全翻訳の合計七五部一、三三五経から、右の『大般若経』六百巻を除くと、そのほかは、説一切有部の論書と中期大乗の論書（いわゆる倶舎・唯識）が中枢をなして、数も量も圧倒的に多い。玄奘が五年以上もナーランダーにとどまり、瑜伽唯識を主に、論理学その他を学んだという事情を考慮すれば、まさに当然のことといえよう。玄奘没後、それは法相宗として繁栄を誇る。

②『大般若経』の名は、玄奘の全旅程を伝える『大唐西域記』には見あたらない。しかし、この経（の原本）が、インドの各所あるいは瑜伽唯識派の人びとの周辺に備えられていたのではないかとの想定を拒むものではあるまい。

③玄奘の大翻訳業の最後を飾るものが、この『大般若経』である。訳場も、それまで長く逗留した大慈恩寺翻訳院から、玉華宮寺玉華殿に移され、六六〇年一月一日を期して開始、六六三年十月二十日には訳了して、この間わずか三年と一一カ月に満たない。おそらく、玄奘はみずからの余命をすでに自覚していたにちがいない。あといくつかの

短小経典を訳すなどを終えて、翌六六四年二月五日夜半に、六三歳の生涯を閉じる。

④この大事業の直前に、玄奘にとってもっとも重要な訳業（のひとつ）とされる『成唯識論』を完了している。正確には、このときから玉華寺雲光殿に移っており、玄奘の信望の篤かった神昉・嘉尚・普光の三賢が除外されて、当時二八歳の若い基[4]ひとりが参画するという、一種ミステリアスな情況は、たとえば袴谷憲昭「仏教史の中の玄奘」（桑山正進・袴谷憲昭『玄奘』大蔵出版、一九八一年、三〇九―三一八ページ）にくわしい。

⑤右の稿は、『大般若経』翻訳にかかわる玄奘のなみなみならぬ決意とそのエピソードを、『慈恩伝』巻一〇より平易に和訳している（同書三〇一ページ）。

⑥また同じ稿（同書二九七ページ）は、『大般若経』の訳場の参加者をつぎのように記す。

筆受　八人――欽・基・〔普〕光・慧朗・嘉尚・道測・神皎・窺

綴文　三人――玄則・神昉・靖邁

証義[5]　四人――誓通・神泰・慧景・慧貴

右の一五人のメンバーのうち、玄則・神昉・靖邁・神泰・慧貴の五人は、六四五年の玄奘の初訳当初の二三人にもその名があげられており、また右の④に記した三賢も、この訳場に参画している。

2　大乗仏教の成立と般若経

右に述べた五つのテーマのうち、とくにその第二に記したことがらについて、つぎの二つを追加しておこう。

大乗仏教運動の興起　第一は、大乗仏教の創始をめぐり、その運動（とわたくしが呼ぶもの、「活動」などと称してもよい）と経典成立との関係をとりあげて考えてみたい。

とくに最近のわたくしのなかに熟しつつある考え（いちおう仮説としておく）は、簡略化していうならば、ある種の運動と、その根幹となるべき一種のカノンに相当すべきものとの、ある期間の乖離（かいり）ともいうべき様相である。

それは、たとえば遠くは、釈尊ないしその弟子―孫弟子の運動と、その言行を記す経蔵・律蔵とのあいだの百年ないし数百年の隔たり、その間のアショーカ王碑文にあげられるテクストの不明、また近くは、わが国の祖師たちの立宗宣言と、その主著の著述との数年ないし数十年の差などにも見られよう。（これについては、先に触れた別の稿[6]に詳述した）。

そのことを考慮しつつ、大乗仏教も、おそらく運動としてはかなり古くからあり、地域ごとに、また時代ごとに、さまざまなありかたでもりあがり、推進されていたのではないか、とわたくしは考えたい。

この大乗仏教運動のさまざまなアスペクトを、その後に成立して現在にまで伝えられている諸経典やまた多くの碑文などを資料として推定すると、おおよそつぎのようなものがあげられよう。

大きな二つの柱としては、①仏塔崇拝と供養をめぐるテーマがあり、これには在家信者の活躍・在家仏教的色彩、または出家と在家との協同（あるいは一部に両者間の壁がかなりゆるんでいたのかもしれない）が付随する。②仏伝を中心とする文学活動は、この前後を通じて流れてやまず、新しい運動の発生・展開・発展その他に、多大の活力とモティーフなどを提供した。

以上は、とくに最近の諸研究によってほぼ定説とされていると評してよい。なお今後さらになにかが追加されるかもしれぬ。ともあれ、こうして発足する大乗仏教運動は、ほぼつぎの諸イデー（のいずれか）を掲げて、それに邁進

する。すなわち、①新しい諸仏・諸ボサツの登場、②空（実体・執着の否定）の思想、③救済と慈悲、ひろくいえば利他。それに関連して誓願そのほか、④彼岸への希求、⑤信の強調、⑥三昧の浄化、⑦ある種の神秘化などの諸要素の加入があり、それにはインド古来の伝統や土着文化その他の影響を考えなければなるまい。

大乗経典の成立　こうして大乗仏教運動の推進のなかで、釈尊ないし初期仏教への還帰も鼓吹されて、いよいよ大乗経典が成立してくる。この新しいリーダーたちは、初期仏教のアーガマ（阿含・ニカーヤ）はもとより、先行しないし同時代の部派仏教のうちとくに説一切有部と大衆部とから、多くのものを学び、その形式に添い、またかれらの術語（の多く）を借りて、みずからのイデーを文章にまとめ、成熟しつつあった所依の思想をテクスト＝経典に構築する。これをわたくしたちは、いわゆる初期大乗仏教の成立と呼んではいるものの、再説すれば、その運動は各所にさまざまにあり、それらが長短の別はあるとしても、ある期間ないし時代の経過のあとで、ついに経典の成立にいたる、と称されよう。ただしこの経典成立には、上述したように、①核の誕生、②原初型の成立、③その伝承と増広など、④現在形（の原典）の完成、というプロセスを経ていることを、再び念をおしておく。

この運動を「大乗」と自称した最初が般若経なのであり、このなかの「大」(maha) の語は、おそらくはみずからの活躍のスローガンを、できうるかぎり高く幅ひろくかつ目だつものにしようとした意図があったのではないか。

もともと「大乗」の語の出現が先であって、それに対応する「小乗」の語は古い般若経には見えず、他の初期大乗経典にもなくて、いわゆる革新性の比較的強い『法華経』にいたってはじめて鮮明となるところにも、そのヒントが窺えるといえよう。[7] すなわち、みずから「大乗」を称したとはいえ、したがってそれによって、上述したごとく経典成立に幾多のものを借りた部派の人びとといちおうの区別は設けて、あるかたちで独立したとはいうものの、部派の

諸術語・教理・活動その他をまったく等閑化したり無視したり、いわんや否定したり排撃したりすることは、もともと不可能であって、袂を分かつような表現がときに散見されても、同時に訂正に向かう。こうして、いわゆる声聞・縁覚の二乗に、ある意味での隠然たる評価を、すくなくとも最初期は（ときにはかなり長く）保持しつづけたと見られる。[8]（この点、一種のアンビヴァレントな態度が、その当初の経典のところどころに反映している）。

さらにこの過程を一般化して換言すれば、つぎのようになる。もしも初期大乗を進歩的と呼び部派仏教を保守的と称するとするならば、先を行こうとする進歩派は、つねに伝統を守りつづける保守派をたえず意識しつつ、それの届く境界線を彷徨して、保守派を一挙に打倒し去るようないわゆる革命は、決してあえて犯さない。そのような、いわば漸次を旨とする進歩派の歩みが、大乗仏教運動をリードし、リードしつづけており、とくに般若経はそのような趨勢をモットーとしたところから、上述したような複雑な成立過程を経たのかもしれない。

やがては進歩派がすでにある地点に到達して、俗にいう自信を固め矜持を高めようとするにつれて、保守派にたいする一種の不遜な態度が表面化してくる。ここにある意味の攻撃的な態度、もしくは逆に包容性といったものが生まれて、「小乗」(hīnayāna) の語の生まれる素地がある。

「大乗」＝「摩訶衍」の語について　第二に述べておくべきことを、以下ごく手みじかに記す。

縷説したように、般若経がはじめて「大乗」を名のる。その各個の経典は後述するとして、現存するサンスクリット本とチベット訳は成立が新しいので、その先駆は、それらよりはるかに年代をさかのぼる漢訳経典に探らなければならない。

「大乗」の語は、古い漢訳では音写の「摩訶衍」が用いられ、これらの諸経典は『大正新脩大蔵経』巻八の「般若

部四」に収められている。以下それらの例を、右の巻八のページ数の順に示すと、つぎのとおり（ページの語を略す）。

「摩訶衍」の語は、『放光般若経』二〇下、三〇下、一八二下、一八四下、二〇四下、『大品般若経』二四七中、二四七下、二五九下、『道行般若経』四二八上、『摩訶般若鈔経』五一〇中、『小品般若経』五三九中、その他。そして「摩訶衍慧」「摩訶衍功徳」「摩訶衍化」「摩訶衍三抜致」、さらに「大乗」の語になると、その数はきわめて多い。

なお、山田本（二二四―二二五ページ）には、「Ⅰ 小品類初品における大乗を宣言する文」「Ⅱ 大品類経典に増広せられたる小品類の句に相応する四品」というくわしい対照表が掲げられている。その表にあきらかなように、「大乗」の語は、かならず「ボサツ（bodhisattva 菩薩）の名字」と関係していることが、とくに注目されよう。

四 般若経の成立史

般若経の原初形態 般若経典群の成立が複雑・錯綜をきわめるのと併行して、その成立史研究もまた決して平坦ではない。

この成立史研究に混沌を投じた嚆矢は、すでに遠く三世紀の中国の仏教者の朱士行である。当時すでに小品系の『道行般若経』が訳出され、その知識をもっていた朱士行は、二六〇―二八二年に西域のホータン（于闐）まで旅して、そこで大品系の『放光般若経』の原本を見る。かねてから『道行般若経』に不満を懐いていたかれは、それよりも詳細で整備された『放光般若経』に魅せられて、ここに前者は後者の略述との意を強める。（クチャ（亀茲）出身の鳩摩羅什がようやく長安に入ってから、『大品般若経』を先に、そしてそれをふくむ註釈書『大智度論』の訳出を二ヵ年

を要して終了し、その数年後に『小品般若経』を三ヵ月で訳出しているのは、当時の西域―中国における大品系への渇望に関連するところがある、と思われる)。

こうして、小品系と大品系との新古の問題が提起されて、小品系の増広・拡大が大品系とする説(小→大)と、大品系の抄出・縮小が小品系とする説(大→小)とが拮抗し、それは延々と千数百年を経た日本の昭和の初期までつづき、梶芳本あたりでようやく決著する。

テクスト＝クリティクをめぐる諸問題、とくに新古決定の諸研究は、およそ世界中の諸学者により各個に東西古今の諸典籍について、とくに一九世紀の後半以降勢力的に推進され、二〇世紀にはあまねく行きわたり、また深められて、多くの成果があげられていた。般若経の成立史研究にもそれらが導入され、緻密な諸研究がつみ重ねられて、現在の学界の定説は、小品系が先駆であり、大品系はその発展とされ、その根拠もほとんど揺るがない。[9](なお今後付加されるものがあろう)。

それを一言であらわすならば、単から複へということであり、小品系に属する漢訳の般若経が、現存する般若経典群の最古のものであり、さらにこまかくいえば、そのなかのいくつかの定型句が、次第に小品系のなかで拡充して行き、その同質のものの発展形態が大品系以下を構築している。

ただし小品系とはいっても、すでに述べかつ次項に示すように、そのなかの種類は決して少数ではない。そのうち、現存するものとして最古の漢訳、すなわち一七九年に支婁迦讖(支讖ともいう)の訳した『道行般若経』がもっとも古く、しかもその冒頭の第一「道行品」[10]が、そしておそらくそれにつづく第二「難問品」と第三「功徳品」(以上の三品を通常「序分」と称する)が、全「般若経」の原初型であろう、起原をなすものであろうといわれている。

なお、この『道行般若経』に先んじて、竺朔仏『道行経』が経録に記載されているけれども、欠本となって伝わら

ない。それはわずか一巻本で、あるいは右の三品もしくは初品のみの訳出であったのかもしれぬ。ただし宇井伯寿『釈道安研究』（岩波書店、一九五六年、一二一ページ）は、この一巻本が実際に訳出されたのではなくて、竺朔仏がサンスクリットの原文を孟元士に口授し、それを支婁迦讖が訳出したとの伝から仮構されたとする（『道行般若経』の道安の序――大正八、四二五上を参照）。

小品系から大品系へ、さらに『十万頌』へ　この小品系は、それ自身の増広と発展をかさねて、たとえば『大般若経』第四会にいたり、さらにその第五会が（量的には第四会のほぼ半分あまり）それにならう。この第四会の発展は九八二年以降に漢訳された『仏母出生般若経』となり、これが現存するサンスクリット本の『八千頌般若』にもっとも近い。（そのチベット訳もそろっている）。逆にいえば、『八千頌般若』は、漢訳された小品系の最終形態の原本に近い伝誦本であろうと推定される。

右の『仏母出生般若経』からその要をとった『仏母徳蔵般若経』があり、それはサンスクリット本・チベット訳・漢訳がそろっている。

インドではこの『八千頌般若』がひろく読まれ、すぐれた註釈がつくられた。またチベットにはその釈論がすくなくとも五種も数えられる。

この『八千頌般若』はさらに『一万頌般若』に拡大するが、それはチベット訳のみが伝えられている。

大品系について、山田本（二〇六ページ）はつぎのようにいう。

Ⅰ 大品類は小品類の最初の一品を二十数品に増大した点と、Ⅱ 大品類は小品類の終りから第三品の前に約二十品を加えた点と、この二点に相違が認められるのみで、他の部分に著しい形式上の変化はない。

これは「様式の差異」であり、増広を示すものであるが、もとより新しいアイデアの導入もあり、その代表ともいえるのが「十地」説である。「十地」が小品系に説かれていた「初発意、久発意、不退転、仏陀」の四位を凌駕する新思想であること、およびその大品系諸本の「十地」のヴァリエィションの推移を、山田本はくわしく述べる（二一二―二一八ページ）。さらに同書には、他の「十地」説との比較が詳細に検討されている（二六六―三一三ページ）。また、この「十地」説のほかに、「百八三昧」[11]その他がときにいわれているけれども、それらの篤実な研究は厖大な労を要して、なお未完成にとどまっている、と評されよう。

大品系は上述の朱士行の記事に知られ、その漢訳は『光讃般若経』（二八六年）がもっとも古い。また朱士行の将来したサンスクリット本は『放光般若経』（二九一年訳）として伝えられる。略言すれば、前者は「言少事約」と称され、後者は前半のみで終わっていて、全訳は鳩摩羅什訳『大品般若経』であり、その増広本が『大般若経』第二会に見られる。

大品系のサンスクリット本としては『二万五千頌般若』がもっともよく知られ、用いられており、また別本に『一万八千頌般若』がある。

これらの増広本が『十万頌般若』のサンスクリット本であり、それは『大般若経』初会に相当する。ただしこの初会は四百巻という浩瀚な書物で、『二万五千頌般若』にも通じている。コンゼは、『一万八千頌』も『二万五千頌』も『十万頌』も、「実際には同一の本で、ただくりかえしがどの程度を占めているかが異なるのみ」（コンゼ本一七ページ）という（拙著六八ページ参照）。

拡大から縮小へ――『金剛経』その他

『金剛般若経』は、上掲の拙稿「概説―ボサツ、ハラミツ」にくわしく紹介

した静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』（百華苑、一九七四年）では、最古の般若経として扱われ、他のいくつかの諸経と合わせて「原始大乗経典」と呼ばれている。そして『金剛般若経』―『阿閦仏国経』―『小品般若』というつながりを説く。それは、『金剛般若経』のサンスクリット本に「大乗」の語が登場せず、また「空」（śūnya）の語も見えないのみならず、形式がきわめて簡素であることを示した中村元『般若心経・金剛般若経』（岩波文庫、一九六〇年）の「解題」中にすでに説かれている）。

『金剛般若経』の「解題」中の文（一九五―一九六ページ）を発展させた独自の見解といえる（ただしその片鱗は上述の

しかしながら、「空」の語は見えなくとも、「空」の思想はこの経のいたるところに見られ、また「大乗」の語についていえば、サンスクリットの agrayāna（中村訳「この上ない道」）に相当する語に、鳩摩羅什訳には「大乗」の語が用いられている（同、八四ページ）。そして多くの般若経に共通する独自の否定的表現や逆説的修辞法がきわめて多く、このようなところから、これこそ般若経に通達した円熟者が、上述のごとき特殊な術語のいくつかを意識的に外して、人びとにわかりやすいように説き明かした一種の説教書、との読後感もまた無視できない。（経典の新古決定の至難を更めて痛感する）。

いずれにせよ、『金剛般若経』の初出は、上述の羅什訳（四〇二年）である。またもともと未翻の経論の新訳にとりくんだ玄奘は、羅什訳の不備を指摘して（『慈恩伝』巻七）、その新訳も果たしており、それはのちに『大般若経』第九会にくみいれられたという。ともあれ、本経の漢訳は多種多数あり、著名な訳経家がいちようにとりくんでいる。そのさまは後述する『般若心経』にも見られ、いわば手ごろの大きさというだけではなくて、原典のもつ大きな深い魅力に由来するのであろう。

『金剛般若経』のサンスクリット本は諸写本がかなりよくそろっており、その校訂出版も新古数種ある。それは玄

奘訳にもっとも近いといわれる。

この『金剛般若経』あたりから、それまでひたすら増広・拡大へと進んだ方向が、短縮・抄出へと逆転する。

『文殊般若経』は『大般若経』第七会に相当し、サンスクリット本は『七百頌般若』であるが、これと同系に原本の失われた（とされている）『五百頌般若』がチベット訳に伝わる。（以下、経過する二、三を省く）。

『大般若経』第一一会―第一六会は、まったくの新訳単本で、ここに再び一括して、六ハラミツのおのおのを順次説き進めて行く。

そのなかの「般若波羅蜜多分」を説く同経の末尾の五九三―六〇〇巻に相当するのが、サンスクリット本の『善勇猛般若』であり、最近の研究成果がとくに著しい。

『理趣〔般若〕経』は、『大般若経』第一〇会にも見られるとはいえ、密教の大翻訳家として知られた不空（アモーガヴァジュラ Amoghavajra）の漢訳が、もっともひろく流布して、今日にいたる。これに相当するサンスクリット本は『百五十頌般若』である。

以上で『大般若経』全巻の相当するものを終える。

『般若心経』『般若心経』は上述の多種多数のいずれにも入らず、また縮小の極に達していることはよく知られている。現存する最古の漢訳は羅什にはじまり、計七種（ほかに音写語一種）の漢訳が現存する。同類と見られる『了義般若経』や『五十頌聖般若経』などもあり、欠本も多数に及ぶ。反復して漢訳されたテクストのチャンピオンといえよう。

『般若心経』のサンスクリット本には、小本と大本とあり、小本が古い。小本の「観自在菩薩」（玄奘訳）で始まる

などの経としての不備を、大本は「如是我聞」その他を加えて整えている。

周知のように、三〇〇字に満たないこの短経の末尾に、「ギャテェ、ギャテェ……」の有名な真言が随伴する。この真言の音写の文字も不統一であり、真義もよくわからず、研究者を悩ませて、邦訳も種々に分かれる。

付　言　以上、「般若経典群」を分類（くわしくは次項参照）したうえで、それぞれの成立史のごく概要を述べたけれども、実のところ、成立史研究は学者癖の好餌にすぎないとの自戒もある。たしかにそれは研究者のいわゆる学的好奇心をそそり、ときに満たすとはいえ、たとえ緻密な研究の末に最古型が判明したからといって、それの有する意義や価値をめぐり、いくばくかの疑念も皆無とはいえない。そして同様のことが、たとえば語その他の正確さについても、ある程度あてはまるかもしれぬ。

最古とされる『道行般若経』が古形を保ちえた理由の大半は、それがほとんど人びとの耳目に触れなかったことに由来する（それゆえ他を参照せずに通読・理解することはむずかしい）とさえ評されている。『光讃般若経』も『放光般若経』もそれに近い。

それが羅什訳『小品般若経』『大品般若経』そして玄奘訳『大般若経』ともなると、ひろく読まれ、くりかえし（無数といわれるほど）書写され、普及の範囲は広大である。玄奘訳『般若心経』は、その点では、文字どおり突出したテクストといえよう。

それならば、流布するところ・ときがあまねく、長く・ひろく・厖大な人びとの菩提心・仏心をはぐくみ育てた経典こそが尊い、とするのであれば、原型の云々などをあげつらうことをふくむ成立史研究は、あるいは煩雑を増すばかり、退散はしないけれども、むしろわたくしごとないしグループ内に秘めておくのも賢策かもしれぬ。

五　般若経の諸文献

以上述べた諸経典その他を、文献的に羅列する。ほとんど経名・訳者などの一覧のごとくなるけれども、必要なもののみ、二、三の文を添えよう。推定される成立年代順につぎの一二群に分ける。なおこれはほぼ拙著第一部第二章（五五―八六ページ）の略述で、おのおのの註釈・出版・翻訳・研究などはそれを参照されたい。

Ⅰ　小品系（または道行系）――一五種
Ⅱ　大品系（または放光系）――八種
Ⅲ　十万頌般若経――三種
Ⅳ　金剛般若経――九種
Ⅴ　文殊般若経――六種
Ⅵ　濡首菩薩経――二種
Ⅶ　勝天王般若経――二種
Ⅷ　理趣経――九種
Ⅸ　大般若経第一一会―第一六会――三種
Ⅹ　般若心経――一四種
Ⅺ　仁王般若経――二種

XII その他——二種

I 小品系（または道行系）

(1) 『道行般若経』一〇巻三〇品、支婁迦讖 Lokakṣama（一七九年）訳、大正 No. 224.
はじめ『摩訶般若波羅蜜経』と呼ばれていたが、のちに同名の経典と区別するために、道安（三一二—三八五年）以降、序の「道行品」の名称をもって他と区別した、と推定される。

a 『道行経』一巻、竺朔仏（一七二年）訳、欠本。

b 『小品経（更出小品経）』七巻、竺法護 Dharmarakṣa（二七二年）訳、欠本。

c 『摩訶般若波羅蜜道行経（略出）』二巻、衛支度（二九〇—三〇六年）訳、欠本。

(2) 『大明度無極経』六巻三〇品、支謙（二二二—二二八年）訳、大正 No. 225.
かなり自由な翻訳。

a 『大智度経（大智度無極経）』四巻、祇多蜜 Gitamitra（三一七—四二〇年）訳、欠本。

b 『呉品経』五巻一〇品、康僧会（二五一年）訳、欠本。

c 『大明度経』四巻、道護（三九七—四一八年）訳、欠本。

(3) 『摩訶般若波羅蜜鈔経』五巻一三品、竺法護 Dharmarakṣa（二六五—二七二年）訳、大正 No. 226.
テクストには曇摩蜱 Dharmapriya と仏念（または仏護）の共訳と記されているが、竺法護訳であることは確実。

(4) 『小品般若波羅蜜経』一〇巻二九品、鳩摩羅什 Kumārajiva（四〇八年）訳、大正 No. 227.
本題は『摩訶般若波羅蜜経』。いわゆる『大品』や『大智度論』の訳出のあと、右の年の二月六日—四月三〇

日の約三ヵ月間に翻訳された。右の(1)(2)に比較して、はるかに読みやすい。

(5) 『大般若波羅蜜多経第四会』一八巻（五三八―五五五巻）二九品、玄奘（六六〇―六六三年）訳、大正 No. 220. 梵本八千頌の訳。

(6) 『大般若波羅蜜多経第五会』一〇巻（五五六―五六五巻）二四品、玄奘（六六〇―六六三年）訳、大正 No. 220. 梵本四千頌の訳。

(7) 『仏母出生三法蔵般若波羅蜜多経』二五巻三二品、施護 Dānapāla（九八二年以降）訳、大正 No. 228. つぎにあげる梵本『八千頌般若』にもっともよく一致するといわれる。

(8) *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra* 『八千頌般若』
この梵本は、ミトラ・荻原雲来・ヴァイドヤにより出版されている。

(9) *Ḥphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa brgyad-stoṅ-pa*（聖八千頌般若波羅蜜）、東北目録 No. 12. 北京 No. 734, vol. 21.

(10) 『仏母宝徳蔵般若波羅蜜経』二巻、法賢 Dharmabhadra（九八〇年）訳、大正 No. 229. 上掲の(7)の要をとって頌文としたもの。この梵本は、オーバーミラーの公刊（拙著六一ページ参照）のあと、湯山明の出版がある、すなわち Akira Yuyama, *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā* (Sanskrit Recension A), Cambridge Univ. Press, 1976.

(11) 『聖八千頌般若波羅蜜多一百八名真実円義陀羅尼経』一巻、施護 Dānapāla（九八二年以降）訳、大正 No. 230. 上掲(7)の要をとってダラニとしたもの。梵本はないが、チベット文はある（『最聖大智慧到彼岸一百八号』、東北目録 No. 25, 北京 No. 172, vol. 6.）。この本の内容梗概はコンゼ本八四―八五ページを参照。

(12) *'Phags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa khri-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo*（聖般若波羅蜜一万頌大乗経）、東北目録 No. 11. 北京 No. 733, vol. 20-21.

この『一万頌般若』に相当する漢訳はない。ステン＝クヌーヴはチベット文全三三章のうち法数の挙示に特色のある最初の二章を梵文に還元した。

(13)『般若波羅蜜多円集要義論』一巻、大域竜菩薩造、施護等訳、大正 No. 1518（第二五巻）。

五八頌からなる『八千頌般若』の短い撮要。トゥッチは一九三九年秋 Zalu の僧院において梵文写本 *Prajñā-pāramitā-pindārtha* を発見し、のち英訳・チベット文とともに発表した。

(14)『仏母般若波羅蜜要義釈論』四巻、三宝尊菩薩 Triratnadāsa 造、大域竜菩薩造本論、施護等訳、大正 No. 1517（第二五巻）。

(13)の釈論でチベット文がある。

(15)『聖仏母般若波羅蜜経九頌精義論』二巻、勝徳赤衣菩薩造、法護等（一〇〇四年）訳、大正 No. 1516（第二五巻）。

般若経にたいする小論偈。これに相当する梵本をトゥッチがチベット探検のさいに発見した。

Ⅱ　大品系（または放光系）

(1)『光讃般若波羅蜜経』一〇巻二七品　竺法護 Dharmarakṣa（二八六年）訳、大正 No. 222.

経名は初品の「摩訶般若波羅蜜光讃品」による。正しくは『摩訶般若波羅蜜経』。本来は九〇品あったものであろうが、早くから散佚した。最初は暫く一巻のみ流布しており、道安（三一二―三八五年）のときに、現存のものが発見されたという。

(2) 『放光般若波羅蜜経』二〇巻九〇品、無叉羅 Mokṣala（二九一年）訳、大正 No. 221. 正しくはたんに『摩訶般若波羅蜜経』。初品の品名から右の名称がある。梵本の忠実な逐語訳ではなくて、原本六〇万言にたいして、三分の一の二〇万余言にすぎない。朱士行の将来本の漢訳と伝えられる。

(3) 『大品般若波羅蜜経』二七巻九〇品、鳩摩羅什 Kumārajīva（四〇四年）訳、大正 No. 223. 標題は『摩訶般若波羅蜜経』。羅什は翻訳・校訂に一年間をかけ、さらに本経の註釈書の『大智度論』の訳出をまって修訂を加えてさらに一年間、計満二ヵ年を要した。このさい、旧経（放光経）を参酌してその欠を補ったという。

(4) 『大般若波羅蜜多経第二会』七八巻（四〇一—四七八巻）八五品、玄奘（六六〇—六六三年）訳、大正 No. 220. 梵本二万五千頌の訳。

(5) 『大般若波羅蜜多経第三会』五九巻（四七九—五三七巻）三一品、玄奘（六六〇—六六三年）訳、大正 No. 220. 諸経録は新訳単本であるという。後述の(8)を参照。

(6) ***Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra*** 『二万五千頌般若』
ナリナクシャ＝ダットが出版した。これは第一品 Sarvākārajñatā（一切相知性）のみで完本ではない。分量からすれば、二万五千頌のうちほぼ三分の一（(3)『大品』にあてはめると、その「無生品第二十六」まで）。

(7) ***Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa ston-phrag-ñi-su-lhia-pa*** （二万五千頌般若波羅蜜）、東北目録 No. 9. 北京 No. 731. vol. 18–19.
『二万五千頌般若』『大般若経第二会』に相当する。

(8) ***Ḥphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa khri-brgyad ston-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo*** （聖）

万八千頌般若波羅蜜多大乗経)、東北目録 No. 10. 北京 No. 732, vol. 19-20.
『大般若経第三会』に相当する。この梵文は従来知られていなかったが、古くはクヌーヴが、新しくコンゼが、別々にその一部を写本にもとづいて公刊した。

Ⅲ 十万頌般若経

(1) 『大般若波羅蜜多経初会』四〇〇巻（一―四〇〇巻）七九品、玄奘（六六〇―六六三年）訳、大正 No. 220.
一〇万頌といわれながら、梵文は一三万二六〇〇偈であったと記録されている。

(2) *Śatasāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra* 『十万頌般若』
この梵本は、一九〇二年以来、五種の写本を対校して、ゴーシャにより出版されているが、第一三品までしか達していない。コンゼ本（三七―三九ページ）には全体を三部に分けてその大要を示している。

(3) *Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa ston-phrag-brgya-pa*（十万頌般若波羅蜜）、東北目録 No. 8. 北京 No. 730, vols. 12-18.

Ⅳ 金剛般若経

(1) 『金剛般若波羅蜜経』一巻、鳩摩羅什 Kumārajīva（四〇二年）訳。大正 No. 235.
もっともひろく読まれ、また最古の形を示している。わが国で『金剛般若経』または『金剛経』といえば、ほぼこのテクストを指す。

(2) 『金剛般若波羅蜜経』一巻、菩提流支 Bodhiruci（五〇九年）訳、大正 No. 236.

(3) 『金剛般若波羅蜜経』一巻、真諦 Paramārtha（五六二年）訳、大正 No. 237.

(4) 『金剛能断般若波羅蜜経』一巻、達摩笈多 Dharmagupta（五九〇年）訳、大正 No. 238.

(5) 『能断金剛般若波羅蜜多経』一巻、玄奘（六四八年）訳。
『大正新脩大蔵経』には省かれているが、『縮冊大蔵経』中にある（月九、四一枚以下）。つぎの(6)にくみいれられたともいう。

(6) 『大般若波羅蜜多経第九会、能断金剛分』一巻、玄奘（六六〇—六六三年）訳、大正 No. 220.
重複も多く、後代の発達した形を示していて、梵本に近い。経録によれば、二回訳出したうちの初出に当り、第二出は失われたという。

(7) 『能断金剛般若波羅蜜多経』一巻、義浄（七〇三年）訳、大正 No. 239.

(8) *Vajracchedikāprajñāpāramitā-sūtra*『(能断) 金剛般若経』
これにはマックス＝ミュラーやコンゼその他による種々のテクストの出版がある。

(9) *Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rje gcod-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo*（聖般若波羅蜜多能断金剛大乗経）、東北目録 No. 16. 北京 No. 739, vol. 21.

V 文殊般若経

(1) 『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜経』二巻、曼陀羅仙 Mandra(sena)（五〇六年— ）訳、大正 No. 232.
これは『大宝積経第四六会』（大正 No. 310）第一一五—一一六巻にも摂せられている。

(2) 『文殊師利所説般若波羅蜜経』一巻、僧伽婆羅 Saṃghavarman (Saṃghapala)（—五一〇年）訳、大正 No.

233.

(1)と同一梵本の再訳といわれる。

(3) 『大般若波羅蜜多経第七会、曼殊室利分』二巻（五七四—五七五巻）、玄奘（六六〇—六六三年）訳、大正 No. 220. (1)および(2)と同本異訳といわれる。ただしこの本が(1)(2)より五割以上も長い。

(4) *Saptaśatikāprajñāpāramitā-sūtra* 『七百頌般若経』
トゥッチと増田慈良との二種のテクスト出版がある。

(5) *Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa bdun-brgya-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo* (聖般若波羅蜜多七百頌大乗経)、東北目録 No. 24. 北京 No. 737, vol. 21.

(6) これの同系に『五百頌般若経』(*Pañcaśatikā-prajñāpāramitā-sūtra*) があり、梵本は失われ、漢訳も欠けているが、チベット文だけがある（東北目録 No. 15)。

Ⅵ 濡首菩薩経

(1) 『濡首菩薩無上清浄分衛経』二巻、翔公（四二〇—四七八年）訳、大正 No. 234. 翔公訳かどうか不明。

(2) 『大般若波羅蜜多経第八会、那伽室利分』一巻（五七六巻）、玄奘（六六〇—六六三年）訳、大正 No. 220.

Ⅶ 勝天王般若経

(1) 『勝天王般若波羅蜜経』七巻一六品、月婆首那 Upaśūnya（五六五年）訳、大正 No. 231.

(2) 『大般若波羅蜜多経第六会』八巻（五六六—五七三巻）、一七品、玄奘（六六〇—六六三年）訳、大正 No. 220.

Ⅷ 理趣経

(1) 『大般若波羅蜜多経第十会、般若理趣分』一巻（五七八巻）、玄奘（六六〇—六六三年）訳、大正 No. 220.

(2) 『実相般若波羅蜜経』一巻、菩提流支 Bodhiruci（六九三年）訳、大正 No. 240.

(1)とは梵本に多少の出入りがある。

(3) 『金剛頂瑜伽理趣般若経』一巻、金剛智 Vajrabodhi（七二五年?）訳、大正 No. 241.

別名『大楽金剛不空三摩耶経般若波羅蜜多理趣品』。おそらく後世の訳出であり、密教を中国に伝えた金剛智に訳者を仮託したのであろう、といわれる。

(4) 『大楽金剛不空真実三摩耶経』一巻、不空 Amoghavajra（七六三—七七一年）訳、大正 No. 243.

たんに『般若理趣経』または『理趣経』と呼ばれて、もっともひろく流布している。別名『金剛頂瑜伽般若理趣経』、内題『大楽金剛不空真実三摩耶経般若波羅蜜多理趣品』。なおこれは『金剛頂経』一〇万頌一八会の第六会に相当するという。

(5) 『偏照般若波羅蜜経』一巻、施護 Dānapāla（九八二年以降）訳、大正 No. 242.

(6) 『最上根本大楽金剛不空三昧大教王経』七巻二五品、法賢 Dharmabhadra（—一〇〇一年）訳、大正 No. 244.

これは『金剛頂経』一〇万頌一八会の第六会に含まれる。さらにこれは、*Dpal mchog dan-po shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi rtog-paḥi rgyal-po*（吉祥最勝第一大乗思惟王経、北京 No. 119, vol. 5）の理趣広経に相応する。

(7) 『仏説金剛場荘厳般若波羅蜜多中一分』一巻、施護 Dānapāla（九八二年以降）訳、大正 No. 886（第一八巻）。

(8) *Adhyardhaśatikāprajñāpāramitā-sūtra*『百五十頌般若経』
後世インドでよく引用された。ロイマンおよび梅尾祥雲・泉芳璟の二種のテクスト出版がある。

(9) *Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pahi tshul brgya-lña-bcu-pa*（聖般若波羅蜜多理趣百五十頌）、東北目録 No. 17. 北京 No. 121, vol. 5.

Ⅸ 大般若経第一一会―第一六会

(1) 『大般若波羅蜜多経第十一会―第十六会』玄奘（六六〇―六六三年）訳、大正 No. 220.
まったく新訳単本。これらは一括して六パラミツを説く。すなわち、
①布施波羅蜜多――二千頌、五巻（五七九―五八三巻）
②浄戒波羅蜜多――二千頌、五巻（五八四―五八八巻）
③安忍波羅蜜多――四百頌、一巻（五八九巻）
④精進波羅蜜多――四百頌、一巻（五九〇巻）
⑤静慮波羅蜜多――八百頌、二巻（五九一―五九二巻）
⑥般若波羅蜜多――二千五百頌、八巻（五九三―六〇〇巻）

(2) *Suvikrāntavikrāmiprajñāpāramitā(-nirdeśa-) sūtra*『善勇猛般若経』、別名 *Sārdhadviśāhasrikāprajñā-pāramitā-sūtra*『二千五百頌般若経』
この書物が上掲(1)の⑥般若波羅蜜多分に相当することを、干潟龍祥博士が明らかにした。テクストの出版は松

本徳明・干潟龍祥の三種（松本本に二種ある）。

(3) *Hphags-pa rab-kyi rtsal-gyis rnam-par gnon-pas shus-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa bstan-pa*（聖善勇猛所問般若波羅蜜多説）、東北目録 No. 14. 北京 No. 736, vol. 21.

X 般若心経

(1) 『摩訶般若波羅蜜大明呪経』一巻、鳩摩羅什 Kumārajiva（四〇二―四一三年）訳、大正 No. 250.
コンゼ本（七一ページ）はクチャ（亀玆）本による漢訳という。

(2) 『般若波羅蜜多心経』一巻、玄奘（六四九年）訳、大正 No. 251.
もっともよく流布し、多数の註疏はすべてこの訳にもとづく。現在もわが国の寺院でひろく読経される。

(3) 『唐梵翻対字音般若波羅蜜多心経』一巻並序、玄奘訳、大正 No. 256.
最近の燉煌出土本。

(4) 『般若波羅蜜多那経』一巻、菩提流志 Bodhiruci（五九三年）訳、欠本。

(5) 『摩訶般若随心経』一巻、実叉難陀 Śikṣānanda（六九五―七一〇年）訳、欠本。

(6) 『普遍智蔵般若波羅蜜多心経』一巻、法月 Dharmacandra ?-（七三七年）訳、大正 No. 252.

(7) 『般若波羅蜜多心経』一巻、般若 Prajñā・利言等（七九〇年）訳、大正 No. 253.

(8) 『般若波羅蜜多経』一巻、智慧輪 Prajñācakra（八五九年以前）訳、大正 No. 254.

(9) 『般若波羅蜜多心経』一巻、法成（八四七―八五九年）訳、大正 No. 255.
ペリオによれば、法成はチベット人で Gos-chos-grub.

(10) 『仏説聖仏母般若波羅蜜多経』一巻、施護 Dānapāla（九八二年以降）訳、大正 No. 257.

(11) 『仏説了義般若波羅蜜多経』一巻、施護 Dānapāla 訳、大正 No. 247.

(12) その他の漢訳本。

(a) 『仏説五十頌聖般若波羅蜜経』一巻、施護訳、大正 No. 248.
チベット本もある。

(b) 『仏説帝釈般若波羅蜜多心経』一巻、施護訳、大正 No. 249.
梵本およびチベット本もある。

(c) 『仏説聖仏母小字般若波羅蜜多経』一巻、天息災（九八二年）訳、大正 No. 258.

(d) 『仏説観想仏母般若波羅蜜多菩薩経』一巻、天息災訳、大正 No. 259.

(13) *Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra*『般若心経』
小本と大本とあり、所説の内容には差違はないが、大本には小本の前後に序論（序分）と結末（流通分）とがついている。くわしい解説が、中村元・紀野一義『般若心経・金剛般若経』（岩波文庫）の「般若心経解題」に記されてあり、大小両本の梵文をも掲げている。マックス＝ミュラーほか梵文出版は数種ある。

(14) *Bcom-ldan-hdas-ma śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-paḥi sñin-po*（世尊母般若波羅蜜多心）東北目録 No. 21. 北京 No. 160, vol. 6.
この出版は、池田澄達『初等西蔵語読本』、寺本婉雅『西蔵語文法』など。

XI 仁王般若経

(1) 『仁王護国般若波羅蜜経』二巻、鳩摩羅什 Kumārajīva（四一一年ごろ）訳、大正 No. 245.

天台智顗の『仁王般若経疏』によれば、三本の『仁王般若経』があり、①法護 Dharmarakṣa、②鳩摩羅什、③真諦 Paramārtha の訳があったとされ、以後そのまま踏襲されていたが、最近のわが国の研究、すなわち椎尾弁匡『仏教経典概説』（一一二―一三一ページ）、望月信亨『浄土教の起源及発達』（一五二―一五五ページ）、同『仏教経典成立史論』（四二五―四四一ページ）によって、中国選述であることが確かめられた。

(2) 『仁王護国般若波羅蜜多経』二巻、不空 Amoghavajra（七六五年）訳、大正 No. 246.

これは(1)に改訂を加え、梵本新訳としたにすぎない。

XII その他

(1) 『大乗理趣六波羅蜜多経』一〇巻、般若 Prajñā（唐）訳、大正 No. 261.

(2) 『仏説開覚自性般若波羅蜜多経』四巻、維浄（宋）訳、大正 No. 260.

追記 最後につぎの諸事項を書き添えておこう。

(一) コンゼ本は、まず「年代的考察」を、インドとインド以外とに分けて考察したうえで、詳細な「註釈づき文献学」を披露する。それは、A通常の般若経、AA大般若（The Large Sutra）として、つぎの五種、すなわち(1)十万頌、(2)二万五千頌、(3)一万八千頌、(4)一万頌、(5)八千頌をあげ、つぎに、AB短縮形（Abbreviations）として、つぎの六種、すなわち(6)善勇猛般若、(7)文殊般若（七百頌）、(8)金剛般若、(9)五十頌、(10)了義般若、(11)般若心経をあげ、つぎに、B特殊なテクストとして五種、つぎに、Cタントラのテクストとして計二四種をあげる。このCのなかには、はたして

般若経に加えることが適当かどうかと思われるものも含まれている。

(二) 山田本の別冊『梵語仏典の諸文献』には、一枚の大きな別刷が付されていて、それは「般若経五会諸本内容比較表」である。そこには（Sはサンスクリット、Tはチベットを示す）、

(1) 大般若初会、十万頌S、同T、二万五千頌T

(2) 二万五千頌S、放光経、光讃経、大品、大般若第二会

(3) 一万八千頌S、同T、一万頌S、同T

(4) 大般若第三会

(5) 道行経、大明度経、鈔経、小品、大般若第四会、八千頌S、同T、仏母出生、仏母宝徳蔵、宝徳蔵S、撮要頌T

(6) 大般若第五会

の各テクストの各品の表題が一覧してある。

(三) 般若経類の一覧は、宇井伯寿『仏教経典史』（東成出版社、一〇一―一〇四ページ）に二種類が掲げられ、そのあとのほうのものは、チベット訳から見た（東北目録による）一覧表。

(四) 『大品般若波羅蜜経』（先のわたくしの一覧表のII(3)）の読み下し本がある。すなわち椎尾弁匡『国訳大蔵経、経部第二巻・第三巻』。

(五) 『大般若波羅蜜多経』六百巻全部（わたくしの一覧表のI(5)(6)、II(4)(5)、III(1)、IV(6)、V(3)、VI(2)、VII(2)、VIII(1)、IX(1)、なおこれを『大般若経』の順序にならべかえると、III(1)、II(4)(5)、I(5)(6)、VII(2)、V(3)、VI(2)、IV(6)、VIII(1)、IX(1)）の読み下し本がある。すなわち椎尾弁匡『国訳一切経、般若部』（六冊）。

(六) コンゼはこれまで出版された般若経類のサンスクリット本全部を網羅した語彙辞典を公刊した。そこでは、サンスクリットの単語があり、その英訳、出典、チベット訳を、すべてあげている。すなわち、Edward Conze, *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo (鈴木学術財団) 1967.

(1) Lewis Lancaster ed., *Prajñāpāramitā and Related Systems, Studies in honor of Edward Conze*, Berkeley Buddhist Studies Series 1, Univ. of California 1977, pp. 422-426.

(2) 拙稿「経の定義・成立・教理」(『東洋学術研究』二二巻一号、一九八三年五月)。

(3) 拙稿「概説—ボサツ、ハラミツ」(本講座第一巻『大乗仏教とは何か』) 一三四—一三七ページ参照。

(4) 基は慈恩大師。かれが『宋高僧伝』に「窺基 (字洪道)」とされているのは誤りであることを、宇井伯寿『印度哲学研究第五』(岩波書店) 一二—一三ページが論証する。

(5) この「筆受、綴文、証義」に関しては袴谷憲昭「仏教史の中の玄奘」(桑山正進・袴谷憲昭『玄奘』大蔵出版、一九八一年、二九八—二九九ページ)。

(6) 註(2)と同じ。

(7) とくに「小乗」の語の使用その他については、上述の拙稿「概説—ボサツ、ハラミツ」一二四—一二五ページを参照。

(8) これについては拙著三二—三三ページに資料をあげて詳述した。

(9) なお現存する漢訳の般若経のインドにおける原型成立の年代に関する論証は、拙著一七—一九ページを参照。

(10) 梶芳本 (本論、第五篇「原始般若経」) によれば、第一品を三分して、その第一部 (大正八、四二五下—四二七上) という。それらについては拙著二八ページを参照。

(11) 百八三昧はたとえば羅什訳『大品般若経』には「相行品第十」(拙著一三一—一三八ページ) や「問乗品第十八」(拙著一四八—一五五ページ) など、いわゆる『小品般若経』の初品の増広個所に登場する。

Ⅲ 般若・空性・縁起の思想と人間性

泰本　融

一　現代の中心思想と人間性

1　理論と事実

一般的に言って、われわれのおちいりやすい弊害のひとつは、「理論」として形成されたものを、しばしば自明の「事実」と混同しがちなことである。たとえば、西欧中世における原罪の思想や、近代における人間の生と本能の素朴かつ積極的な肯定を、われわれは「事実」として受け取りがちであるが、実際はそれはひとつの考えかたであり、ものの見かたなのである。そこには各時代における人びとの期待や願望、信念などが織りこまれており、「事実」が特定の眼鏡やプリズムを通してみられている。これを哲学的には世界観もしくは人生観と表出することができる。そこでこのように「事実」とみなされていたものを、考えかた・見かたとしてとらえ直すならば、絶対に動かすことのできない「事実」と考えるために生ずる種々さまざまな現実の世界の平面的な対立や矛盾撞着も、逆に立体的・弾力的にとらえ直され、あるていどその対立性が緩和されてくるであろう。大乗仏教の哲学的基礎を明らかにしたナーガールジュナ（Nāgārjuna 竜樹、一五〇―二五〇頃）の言葉をかりるならば、さまざまな見かたや考えかた、あるいは「論」なるものも仮設（prajñapti）に過ぎないのであるから、それらを絶対に動かすことのできない固定的・実体的なものときめつけ、しかもそれに固執するところからくる多くの苦悩や混乱も、あるていど解きほぐされてくるであろう。

2　マルクス主義と人間

以上の視点を背景としながら、現代の中心的な思想であるマルクス主義・実存主義・生の哲学をとりあげ、それらを人間性の問題と交叉させて考究してみよう。

マルクスの根本的立場　巨視的にみれば、マルクス主義はフォイエルバッハ（L.A. Feuerbach 1804-1872）を媒介としてヘーゲル（G.F.W. Hegel 1770-1831）の哲学の反定立として成立した。マルクス（K.H. Marx 1818-1883）はヘーゲルに至って頂点に達したドイツ観念論が、結局は観念的なヒューマニズム（idealer Humanismus）でしかなく、人間の自己疎外（Selbstentfremdung）を真に解決できないことを洞察した。つまりそれは自己疎外を現実的に克服しうる方法でないというのである。

ここで自己疎外とは、原語に明らかなように、人間が人間でないもの、自己が自己でないものになることを意味する。それはわれわれの日常の体験においてもしばしば現われるものであって、自己はつねに自己であると思いつつ、しかも自己の中に自己と矛盾対立する自己でないものが立ち現われ、われわれを苦悩に追いこむ。自己（我）の中に自己でないもの（非我）が対立し、その我と非我との対立・葛藤に苦しむ。一般的には、人間がそれみずからの中に非人間的なるものをはらみ、いつしか人間のいわば平衡性が失われると言えよう。かかる意味の自己疎外を現実的に解決しうる能力が、従来の哲学には欠如しているとマルクスは指摘したのである。ここに、人間を真に人間たらしめる具体的な方法を含むような哲学が要請される。マルクスはヘーゲルの弁証法の変革を軸としてその方法を探究し、自

己の哲学を観念的ヒューマニズムにかわるものとして、あえて現実的ヒューマニズム（realer Humanismus）と呼んだ。

マルクス主義と現実　およそ資本主義経済というものが、もともと人間の能力や個性、あるいは創造的意欲を高度に発揮しうる「自由」を前提とし、それゆえに自由主義経済と言われる。現代ではもちろんそこに胚胎するさまざまな「ひずみ」もたえず修正され、単なる自由放任ではないが、右のような資本主義経済が人間の自由や主体性を前提としながら、しかも実際の政治的・社会的な機構の中では、しばしば人間の非人間化、すなわち人間が単なる手段として、たとえば「物」や「商品」として扱われがちである。また貨幣はその主体たる人間のさまざまな企画や目的の実現のために手段として利用されるものであるにもかかわらず、人間が単なる客体や手段として、逆に貨幣に使われるという事態を招きやすい。さらに人間のために作られた機械によって人間が使われるという錯覚など、これらの顚倒した現象を鋭く分析しつつ、もともと人間の自由や個性が尊重されながら、しかも逆に不自由になり没個性的となる矛盾を、何とかして現実的に克服しようとする願いが、少なくとも初期のマルクスにはあった。「人間は人間の根である」と言い、「人間的なものであって、私にとって疎遠なものは何ひとつない（テレンティウス）」「人を愛することができ、また人によって愛されなければならない」としたのである。

しかしこのような願いを実現し、資本主義経済の欠陥を克服するための現実的な手段としてかれが選び取ったのは、結局のところ階級闘争を前提とした政治変革であった。かかる変革によって事態が究極的に解決されるものと期待したのである。かくて政治的な権力闘争に問題が集約されてくることは不可避であった。そこには妥協も調整もない。勝つか負けるかの二者択一があるのみである。ここに人間性回復のための現実的な手段が、その目的を実現する過程において、しばしば非人間的なものを露呈せざるをえない所以がある。すなわち階級意識の過度の強調が個々人の特

殊性を没却し、また闘争の過程における人間性への配慮は、かえって敗北や堕落を招くものとしてきびしく戒められ、ときには抑圧されざるをえない。他方、社会の下部構造としての経済生活は、社会の組織全体に浸透してこれを揺り動かす力をもっているために、「人間が人間の根である」のではなくて、しばしば「経済が人間の根である」として、人間の具体的全体性から抽象された経済が、逆に人間の根となりがちである。すなわち人間の一部が人間の全体にとってかわることとなる。したがってたといマルクスが自己の立場を現実的ヒューマニズムと呼び、個々人の人間性を回復せんとする意図に発出したとしても、かえって人間の具体的全体性が捨象され歪曲されるにいたる。要約すれば、人間性を現実的に回復せんとしてしかもそれを現実的に無視してしまうという矛盾に逢着する。かくしてたとえばマルクス主義の主張にヒューマニスティックな共感をおぼえ、あるいは社会正義なるものを感得して、その実践活動に入った者が、しばしば極端な現実主義に当惑し、理想と現実との乖離に懊悩して、刹那主義やニヒリズムにおちいり、混迷の果てに脱落する場合も少なくない。

3　実存主義と人間

いわゆる実存主義は、戦後のわが国の思想界に燎原の火のごとく伝播したが、もちろんそれは実存哲学の系譜に属する。実存哲学は周知のようにヘーゲルの極端な類的普遍にたいする反撥として現われた。「実存」とは単なる存在一般ではなくて、まさに「現実的存在（existentia）」の謂であり、自己自身のありかたを自己の自由意志によって選択・決断し、それを自覚している存在でなければならない。その意味で実存は「自覚的存在」でもある。人間は自分がいかにあるかについて、自覚的に決定する能力をもった存在であり、それゆえにこそ他の動物と同一の次元の性能を

保有しながら、それを超えるすぐれた人間性を発揮することが求められるのである。われわれはそれぞれ独自のありかたを有する。そうして人間の本質が先にあって個々人のありかたが決定されているのではなくて、逆に一瞬一瞬の決断と責任ある行動がわれわれ自身を創造し、かくしてその累積が人間の本質を形成してきたのである。しかもその決断と行動とは、個々人がいかに生きるかの選択や苦悩と背中あわせになっているのがふつうである。

ところで、かかる実存の意識にとってもっとも個人的・特殊的でありつつ、またもっとも普遍的な問題は、ほかならぬ人間の生死である。個々人の生死はいかなる他者によっても取り替えできず、文字どおりただひとりの自己が直面せざるをえない冷厳な事実である。だからこそそこにどこまでも汲みつくすことのできない「個」の具体性が存する。しかもその「個」は単なる唯我論（solipsism）のそれではなくて、たとえばキールケゴール（S.A. Kierkegaard 1813-1855）の言う、神の前に自己が本来のものとなるという意味での「個」である。そういう自己は日常生活の単なる反覆の中には現われない。むしろ日常性（Alltäglichkeit）をおびやかすような不安（Angst）のただなかに現われる自己である。したがってそれは外部から来る対象性の明確な不安の中の自己ではない。言うならば、死に面し極限状況の中に置かれた自己である。自己そのものが完全に崩壊することにめざめた自己である。かかる自己にめざめた者にとって、外面的・社会的な問題は枝葉末節なものとならざるをえない。かくておよそ他者への関心はすべて捨てさられ、もろもろの価値や権威、制度その他が無意味と空虚の泥沼と化す。そこから社会的なすべてのものにたいする背反と憎悪すら生まれてくる。マルクシズムからニヒリズムへの頽落は、しばしば破壊主義につながるが、実存主義とニヒリズムとの結合も反社会的な言動に傾きやすい。しかし強大な政治的・社会的機構を前にして自己の無力を痛感した者は、いつしか自己嫌悪から虚脱、虚脱から自殺へという道程をたどりがちである。

4　生の哲学と人間

人間の生命は何ものにもかえがたい尊厳を有する。現代の分子生物学は、生命が気の遠くなるような過去から進化したものであることを実験的に証明した。仏教では「人身うけ難く今まさに享く」と言っている。生きることが人間にとってただ一回かぎりのあたえられた機会である。それゆえにこそそれをただしく生かすことが、人間のつとめでなければならない。にもかかわらずみずからの手でみずからの生命を断つことは、行きづまりの打開としては拙劣であり、生の冒瀆と言うこともできよう。われわれはいかなる困難や苦しみがあっても断じて生き抜いてゆかねばならない。それが人間の人間にたいするもっとも基本的な要請であって、「人間的」と言われるものも、この「生きていること」という基盤をはずして成り立つことは不可能である。

ところで他方、人間は個体としてもまた種族としても、生きものとして強い生存欲を有する。それが本能であり、ときには盲目的な力を現わす。そこには何ものにもとらわれることのない生の躍動がある。ショーペンハウアー（A. Schopenhauer 1788-1860）がこの世界の根本原因として、「生への盲目的意志」を主張したのも理由あることである。かくて生の哲学と呼ばれるものは、ヘーゲルの極端な普遍的合理主義にたいする反動として、非合理主義の哲学となった。非合理的な意志や情熱、生命の奔流と持続に無限の価値を置くものであるが、ベルグソン（H.L. Bergson 1859-1941）のエラン＝ビタール（élan vital）や純粋持続（durée pure）は、現代の分子生物学的生命論にたいしても、なお無視できない意義を有する。

しかしながら、このような生の息吹きの無制約な謳歌は、しばしば刹那的な快楽主義に傾きがちである。精神の支

えを喪失した者が肉体的享楽にはしる傾向は、第二次大戦直後のわが国において顕著であったし、それはまた世界のいたる処でみられる現象でもあった。もっともそういう肉体的な享楽によって、実は自己の生の確証を模索する側面があったことをいちがいに否定することはできない。すなわち肉体的な享楽が逆にただひとつの心の拠りどころであり、自己が「生きていること」の確実な裏づけを感覚的欲望に求めんとする場合もあったからである。

しかしながら、このような人間の自然的な生命力の無制約な肯定が、しばしば本能の濫用を招いて人間の精神的均衡を失わしめ、人間性を荒廃せしめる事態があることを見のがすことはできない。生命が正しい裏づけをもたないとき、あるいは自己の生命が自己をも包むこの宇宙の生命とつながっているという一体感がないとき、自己の生命はただ自己のみのものであるという唯我論におちいる。本能それ自体は善悪無記である。大切なのは、それをどのように正しく導き、かつよりよく生かすかということであろう。

人間性の諸問題との関連において、現代の中心思想の特徴を以上のように捉えるならば、そこに共通する難点や問題性を指摘することができる。まず第一に、人間の「主体性」や「自発性」の欠如があげられる。第二には、人間という日本語にも示唆されているような「社会的連帯性」もしくは「協同性」の軽視ということであろう。ヤスパース(K. Jaspers 1883-1969)は「現代の危機は人間が人間を信頼できないことである」と述べたが、われわれの周辺には、救いがたい人間相互の不信感が根強くはびこり、現代の危機的様相を深めている。第三には、人間の不当な絶対化をあげうる。個々人の生死はもとより、歴史的・社会的諸条件によって限定された人間の「有限性」を直視しないで、それらに目をそむけがちである。むしろ故意に有限性を無限化し、相対性を絶対視しようとする傲慢があるのではなかろうか。

二　難点の克服と般若空の思想

仏教の対応　しからば右のような問題に直面して、仏教の思想はいかなる役割を果たすことができるであろうか。われわれは克服の手がかりのひとつとして、とくに大乗仏教で強調される般若・空性の思想に着目したい。すべてを批判し無化（Nichtung）しつつ、しかもすべてを正しく生かし肯定しようとする空の精神と般若の智慧とが西欧の諸思想とは異なった仕方で、人間の自発性や主体性を回復する方法として、なお有力な役割を果たしうるのではなかろうか。

仏教に言う「さとり」とは、人間に即して言えば、人間が人間以外の何ものでもないかぎり、真の人間（真人）になることである。仏教思想史の文脈に即して言えば、いわゆる縁起の真理にめざめることである。空の思想との関連で言えば、空の人格化であり、空的に活動することであって、それが般若の智慧の実現である。原始仏教の思想で言えば、無我中道の実践であり、内容的には八正道の実践・実修にほかならない。

ところで空の思想はインド思想史の上でも、しばしば非難の対象とされ、とくに正統のインド哲学諸派から虚無主義（Nastika）ときめつけられた。空の批判的・否定的な側面が、かつてニーチェ（F.W. Nietzsche 1844-1900）の指摘したような消極的ニヒリズムと同一視される危険性をはらんでいたからである。価値が価値でなくなり、すべてのものがすべての現実性を喪失し、本来何のためにあるかを見失うことだと言われるような、破壊と絶望につながる恐怖感をいだかせるものが皆無とは言えないからである。しかしそれは、空の徹底的な破邪の側面を無用に拡大して非難

したものにすぎない。縁起・中道との連繋において般若・空性の批判精神を見なおし、そのことによって空を単なる虚無とみなす誤解を除き、同時に理論的破綻をも救護したのは、大乗仏教を哲学的に基礎づけたナーガールジュナである。かれはいわゆる小乗仏教徒、なかでも説一切有部(Sarvāstivādin)の学匠たちの体系的な法の研究(Abhidharma)を継承しながら、しかもそれが宗教としての仏教の根本精神に違背することを鋭く洞察し、帰謬論法を駆使して従来の教学体系を原理的・綜合的に批判した。ここに般若空の批判精神が遺憾なく発揮されたが、その批判によって虚無におちいる危険をも未然に防いだのである。

空の思想　かれによれば、従来の仏教者(声聞・縁覚)はもちろん、大乗を自称する人びと(方広)でさえ、空性(śūnyatā)を誤解しそれに執着している。空は決して何もないという意味ではなく、縁起なるものの換え名である。人間をも含めたすべての存在が、その本性上、固定的・独存的なものでないということである。存在するものは不断に変化・流動し、その力もしくははたらきを内にひそめている。その力を空というのである。

そこで人間も空であるから、道徳的観点からみれば、今まで善人であった者が悪人に変わりうる。しかし空であるからこそ、いかなる悪人も発心すれば直ちに善に向かうこともできるのである。人間の本性は永遠に善と決定し固定したものではないから、どこまでも堕落することができる。空であるからわれわれの未来にはなんらの決定的な保証もない。サルトル(J.P. Sartre 1905–1980)の言葉をかりるならば、絶望である。しかし未来が固定的・決定的なものでないからこそ、逆にそこには無限の可能性が開かれてあるのであり、われわれの決断と努力によって可能性を開拓し実現することも不可能ではないのである。

空は目前の事実が事実としてあり、現象が現象としてあることを否定するものではない。ものが生じてまた滅びる

事実を率直にうけとる。ただそういう事実や現象がいかにして可能かを問い、かくしてすべてのもののありかたを正しく把握しようとする。しかし人間には、執着心や我欲が根強く蟠(わだかま)っていて、あらゆるものを固定的・独存的にとらえて、それを絶対化しようとする。「これのみが真実であって他は虚妄である」という独善におちいりやすい。そこから種々さまざまな対立や混乱が生ずる。もちろん人間が生きてゆくためには、いかなる意味においても執着がないと言いきることはできない。断じて生きなければならないとするとき、すでにそこに生への執着がある。逆説的には、人間が生きるためには、執着がなければならぬとさえ思われる。しかし仏教は終始一貫して執着からの離脱を強調している。空のはたらき（否定作用）は、執着心や我意を徹底的に洗浄する。そうして執着の根本にある人間の我意は、知的に言えば本来「我でないものを我とする」誤認であることを洞察し、むしろ執着の中にひそむ生成の力を正しく生かすことによって、正しい生きかたが何かを問題とするのである。生きないではおれないから生きるという「生への盲目的な意志」は、なるほどなんぴとも抑制できない強さと力をもっているが、逆に盲目的だからこそ方向を誤って無謀となり、生を破壊する危険性をはらむ。そのことがかえって生そのものにたいする反逆となり、生命にたいする冒瀆となることを警めるのである。

空観　空は「空観(くうがん)」として、単なる概念や理論ではなく、原始仏教以来、実践・実修さるべきものであった。すなわち「空定(くうじょう)」と言われる所以である。「空・無相・無願」の実践目標は、原始・部派・大乗をつらぬいていた。人間の生存欲や愛欲にみられる感覚的・肉体的なものにたいする執着や束縛から離脱して、真に心の自由を得るために、瞑想の対象としてとりあげられたのである。こうして完全な自由を得る過程が空住(くうじゅう)と呼ばれ、それが「空観」の原型であった。人間の種々さまざまな作為(さくい)や計(はから)いを離れて、「ありのままにみる」（如実知見）ことが目ざされたのである。

しかし「ありのままにみる」ことは決して容易ではない。われわれの日常生活においては、むしろありのままに見ていないのが普通だからである。われわれの常識的なものの見かたや考えかたには、さまざまの屈折や誤謬があり、同じものであっても、どういう点にどういう関心や興味をもつか、それをどのようにみてゆくかによってそれぞれ異なった相貌を現わしてくる。いわばわれわれのかかわりかたによって異なった姿を露呈するのである。だからわれわれは妄分別（vikalpa）や執情を捨てようと努力するが、その心がけが真摯であればあるほど、逆に無力感におそわれる。大乗菩薩の修行の階梯に五二を設定しているのも、このような実践・実修の困難と尊さを物語るものと言わなければならない。したがって完成を目ざして限りない努力を積み重ねてゆくところに、何ものにもかえがたい意義や価値があると考えられる。完成はあくまで目標であり理念であって、意義あるものはそれへの不断の努力であり、一歩一歩の階梯そのものである。その階梯こそが現実的であり具体的なのである。

すでに述べたごとく、仏陀（Buddha 覚者）とは自他ともに真の人間になることであり、空の人格活動であった。とすれば、仏教的には空の実践とたえざる自己否定の行とがわれわれを人間たらしめる要件である。また空の実践が和の実現であると言っても、それはものの是非曲直を曖昧にして妥協させることではない。あくまで批判は批判として徹底せしめなければならない。しかしそこに終始するならば、それは破壊と優越意識につながる。悪や誤りもつねに人間の主体に即してとらえ、個々人の根底にひそむ生命力を圧殺するものであってはならない、悪や誤謬を浄化し自覚せしめながら、生命力を正しい方向に転換（転依）せしめなければならない。そうでなければ誤りを誤りとして批判し、悪を悪として弾劾したことが、新しくよみがえってこないのである。その意味で空の実践とはほかならぬ慈悲の発現なのである。そこには般若波羅蜜菩薩の慈と悲と願と行とが一つに統合されているといえよう。

般若空思想の現代的意義　パスカル（B. Pascal 1623-1662）をまつまでもなく、人間は人間であることによって神でもなくまた単なる動物のみでもない、まさに「中間者」である。したがってつねに両極端にはしる可能性をもつ。現実にはいわば弁証法的緊張のただ中にある。いかなる主義主張、いかなる社会、いかなる国家といえども、「人間」の枠組をのがれることはできないかぎり、いかに正しい目標をもち、人間性回復の理念にあふれるものであっても、現実にはつねに人間のいわば悪臭をみずからの中にはらんでいる。澄みきった美しい水の流れも、しばしばよどんで濁るように。その意味で、すべての存在の本性を空とみる般若の智慧は、たえず新鮮で潑剌（はつらつ）とした人間の主体性を再生産しつつ、人間の非人間化（客体化・物象化・孤立化・手段化等）を防護する方法のひとつとして、なお現代的意義を担うであろう。

三　人間性の理念と無我中道の実践

1　問題の所在

人間らしく生きるとは　人間が人間らしく生きることは何によって可能であるか。このような問にたいする反応は人によって種々さまざまであろう。

ある者は言う。人間はただひとりこの世に生きているのではなく、アリストテレス（Aristotelēs B.C. 384-322）も言

うごとく「社会的動物」であるから、何よりも人と人との関係が円滑でなくてはならない。その場合、誠実さというものがもっとも大切である。それもただ一方的に誠実さを押し売りするのではなく、またそれを一方的に受容するのではなく、相互にその誠実さを生かしあうことが大切である。古い諺にも「人に信なくば立たず」とあるように、お互いの人間的な信頼や信用が、人間らしく生きることの必要条件であると。

これに対してつぎのような見解もある。それはそのとおりかもしれない。しかしそれはそうありたい、そうでなければならないという人間の願望であり理想であって、現実はもっと冷厳なものである。現代ではむしろ最小限法律にふれない範囲で生活してゆくことが、法治国家の一員としての基本的な生きかたであると。

これに対して第三の主張は以下のごとくである。なるほどそれは現代の法治国家における人間としての生きかたの最下限であるかもしれない。法律にふれないことは必要であるが、しかし法律のみがわれわれの生活を物質的・経済的に支えてくれるわけではない。また法の規制にとらわれることによって、人間のたくましい生命力が萎縮する惧れがないでもない。精神的・無形的なものをいたずらに呼号するだけで人間らしく生きることの条件をきめつけるのは、「衣食足りて礼節を知る」の道理を忘れている。人間らしい生活にとって物質的・経済的な裏づけを軽視することはできない。「健康で文化的な」生活を営むことは、人間の生活と単なる動物のそれとを区別するもっとも大きな特徴なのであるから、何よりも経済的な余裕をもつことが要件であると。

右に列挙したような三つの見解のいずれも、一面の真実を物語るものであることは否定できない。しかし一体、なぜわれわれはこのような問、すなわち「人間が人間らしく生きることは何によって可能か」を設定するのであろうか。まずかかる設問そのものの事情や背景を追求する必要がある。同時にいかなる事情が介在するとしても、われわれがいわば無自覚に用いやすい「人間らしさ」という概念もよく分析・吟味しておかなければならないであろう。

技術と人間　現代において人間らしく生きるということがあらためて問われなければならない事情については、従来多くの人びとによって論じられてきた。たとえば科学技術の発達にともなう弊害があげられている。なるほど科学技術の発達が、人間に多くの恩恵と幸福をもたらしたことは、なんぴとも否定することのできない事実である。それはたとえば衣食住を中心とした人間の生活そのものの向上を見ても明らかである。しかしながら、技術や機械の発達が、逆に人間を機械化し、人間の自主的な判断や責任感を稀薄にし、また人間らしい感動を磨滅させてゆく傾向に目を覆うことはできない。すなわち第一節でその思想構造を明らかにした人間の「自己疎外」の現象である。さらに政治におけるイデオロギーの問題、その他個人と組織との関係なども看過することができないであろう。ここではいちおう「技術と人間」に限定してみると、資本主義社会における技術の発達が、人間を非人間化してゆくことはすでに述べたとおりであるが、利潤追求のための誇大な宣伝が、個々人の自主的な判断を眠らせ、市場の争奪が国際紛争を招いて、戦争を惹起せしめる大きな原因のひとつとなったことは、歴史的事実に徴して明らかである。

しからば、社会や経済の仕組みが変われば、右のような問題がことごとく解決されるかというに、必ずしもそうとは断定できない問題をはらんでおり、そこにも人間の画一的な扱いや分業化は避けられないといわれている。もともと社会主義社会といえども、人間が計画的に作りあげた機構であるから、安直に問題が克服されず、ややもすれば人間の個性的かつ自由な創造的意欲を鈍化させがちである。かくして技術や機械の発達にともなう人間の疎外現象を技術それ自体のせいにしたり、社会体制のみの問題に還元してしまうこともできない。人間が自然から富を得る方法として発達してきたのであり、高度になればなるほど、技術や社会の機構は複雑にならざるをえないのである。したがってもろもろの過誤の根源をそれのみに負わせることは妥当でない。それは人間の原始生活への逆行をのぞむ時代錯誤か、それとも単なる愚痴でしかない。問題は人間自身のありかた、考えかたを、もっと広い観点から検討しなおす

ところにあると言えよう。

人間らしさ　そこでこの問題を考えてゆくひとつの手がかりとして、「人間らしさ」という言葉そのものを吟味しておきたい。これは一般にはヒューマニズム（humanism, Humanismus, humanisme）と呼ばれるものの根底にあるヒューマニティ（humanity）の考えとつながっている。ヒューマニティは、「人間性」「人間の本質」「人間であること」「人間の特徴」などと和訳されるが、他に人間愛や人道主義、博愛などの意味もある。換言すれば、それは一方で人間の自然的な性情、したがって人間の醜悪さや弱さを表わすようなもの、いわば人間的現実なるものも、人間的であるがゆえに愛するという考えを含んでいると同時に、他方では人間が単なる動物から区別されるところの、人間の品位や価値を形づくっているもの、すなわち人間のあるべき理想の状態を意味した。

しかしここで注意しなければならないのは、右に列挙したような人間性の諸定義が、すべて同時に成立したわけではなく、特定の歴史的・社会的条件を背景として、次第に明らかにされてきたということである。このことはとくに西欧に限定してみても、ギリシア的人間像を理想として追求した古代ローマに始まるヒューマニズムの系譜をたどってみるならば、直ちに首肯しうる事実である。いまかりに素朴ではあるが、人間の精神作用を知・情・意に区分してみると、このいずれかに人間の特徴を見出そうとする意図が、種々なるヒューマニズムの形態あるいは人間観を生み出し、現代はさらに人間と環境（自然的・社会的・文化的）との関係をも包括しつつ、ものを創造し変革する主体としての新しい人間観に立脚している。いずれにせよ、人間は直面した問題の内容や事情に対応して、そのつど精いっぱいの努力を積み重ね、それによって「人間性」を開拓してきたと言うことができる。その意味で、多少でも人間を愛し人間の成長と発展を希求し、何よりも人間の運命を案ずる者にとって、人間性とは何かという問は際限なく続けら

れるであろう。現代に生きるわれわれにとって必要なことは、ヒューマニズムの歴史をダイナミックに、すなわち人間性開拓の歴史として、あるいは人間の人間化の過程として把握することである。そうして多くの人間の諸科学の成果をもふまえて、人間性にからまる問題点をできるだけ明確にすることである。

2　人間中心主義と縁起無我の思想

自我の主張と無我・縁起　ところで、西欧のヒューマニズムの根底にあるものは、何といっても自我の拡大であり、人間中心主義であって、それがルネッサンスを契機としてみごとに開花したことは説くまでもない。そこでは人間の諸能力にたいして全幅の信頼が寄せられ、全人の理想が高く掲げられた。と同時に、人間の我執や生命力が全面的に肯定された。これなくして人間はそのいわゆる文明を築きあげることができなかった。できるだけ多くの人が、できるだけ精神的にも物質的にもより多くの幸福に与りうることが人類の理想とされた。その理念そのものにわれわれは異議をはさむものではない。

しかしながら、かかる理想の実現過程において、はたして自我の無限の拡大のみが十分な条件となりうるであろうか。自我の一方的な拡大は、しばしば他我との摩擦をよび起こし、ひいては弱肉強食の修羅場を現出するであろう。ここに大乗仏教で強調する縁起・無我（ただしくは縁起・無自性）の思想が顧慮されねばならない所以がある。

縁起（pratītyasamutpāda）の語義は「縁りて起こること」「縁りて生起すること」である。この中の「縁りて」（pratītya）とは結局「種々さまざまな条件に縁りて」の意味である。「起こること」（samutpāda）は「集まり起こること」が原意であって、諸条件がととのって生起することである。原始仏典に現われる縁起説には十支・九支・七支などの

発展段階があるが、まとまったものとしては十二支縁起説であり、十二の支分（aṅga）によって迷える人間生存の真実を解明したものであって、十二因縁とも言う。少なくとも初期の仏教においては生・老死の人間苦の克服という実践的な関心が焦点となっており、十二支の各支の一定の順序による条件といわゆる順・逆の両観を表面に出し、具体性に富むものであった。のちに部派仏教では、十二支の各支の詳細な分析や縁起の時間的・胎生学的な解釈も行なわれたが、大乗仏教のナーガールジュナは、縁起の原意を抽出して普遍化し、その考えかたそのものを明らかにした。すなわち、十二支の各支の方向的序列（順観・逆観）を問題にせず、直接に各支の相互に因待する仕方そのものを一般化したのである。すなわち「相互因待」（paraspara-apekṣā）であって、そこでは相互に因待する項そのものの先後・同時・実体性が排除される。その基本的な形態が『中論』の冒頭に示される「八不」（不生不滅・不常不断・不一不異・不来不去）の詩頌であった。ここで「不一不異」を中心として相依相待をさらに追究するならば、そこには相互否定的に対立する一組の二者の相関性が明示され、否定即肯定がよく現われている。かくて縁起と空とは単なる同一もしくは全同ではなく、空は否定性（無化）を顕にしつつ肯定性（妙有）を予想し、縁起は肯定性（有）を表面に出しつつ否定性（自性の無化）に裏づけられていることがわかる。すなわち空と縁起とは言わば楯の両面なのである。ここにおいて原始仏典以来のいわゆる「無常・苦・無我」の基調がみごとに結実し、原理的かつ包括的な立場が開かれたのである。われわれはかかる縁起観を、人間の「社会的連帯性」や「協同性」の思想的根拠と考えたい。

無我中道　以上のようにみれば、前述の自我性の無制約な拡大が規制せられ、無我の精神を生かさなければならない理由も理解されるはずである。しかし実践的な観点からみるとき、無我の精神の強調は、しばしば人間に屈従を強い、かつ退嬰的ならしめる危険をはらむ。あるいは現状維持の保守的な態度に甘んじさせがちである。大乗仏教でい

う無我の実践とは、縁起・空・無自性を根底とした「無我中道」である。人間には個性がなくてはならない。ある意味で自我や我執のない者には発展はない。しかしそれにとらわれると行きづまりが現われ挫折を生じる。そこには己れの生命力を正しく生かすための柔軟で弾力的な考えかたが必要であって、それを「無我中道」と名づけるのである。すなわち自我の拡大は同時に無我の反省作用と相即していなければならない。要約すれば自我の肯定即否定であり、自我を外皮とする無我の現前である。そうしてこのような否定即肯定の力動性の論理を、実践弁証法としての中(ちゅう)と名づけることもできよう。以下にその論理構造をやや詳しく述べてみたい。

3　無我中道の実践

形而上学的問題と「無記」　中道（madhyamā pratipad）は、さかのぼって考えると釈尊がミガダーヤ（Migadaya 鹿野苑）において最初の説法を行なったさいに用いた言葉である。それは快楽主義と苦行主義との両極端を離れて、「中によって」法を説いたもので、内容的には人類普遍の真理とも評される八正道であり、それが中道の原型であった。しかし中道の理論としては、これ以外に一異・有無・断常などの中道が原始仏典で説かれている。このことは極端なものの見かたや考えかたに対処する釈尊の思想的立脚点を知るうえに重要であり、その後の中道の理論的考察をうながし総合的な批判精神として結実するに至る。また後世、釈尊の立場を分別批判主義（vibhajyavāda）と特徴づける原因でもある。さらにいわゆる形而上学的問題に対処する釈尊の立場の根底をなすものでもあった。たとえば「我および世界は時間的に限局されているかいないか、空間的に限定されているかいないか、肉体と精神とは同一か別異か、如来は死後に生存するかしないか」（趣意）が典型的であるが、かかる問にたいして釈尊は「然り」とも「否」と

も答えなかったのである。これを無記・不決定記・捨置答と名づけるが、釈尊が答えなかった理由として、原始仏典では「真実の認識に妥当せず、法に妥当せず、梵行の根本でもなく、欲望から離れ心の平安を得て悟りに達するに役立たない」(趣意)と述べ、さらに「たとい世界が時間的に限定されていてもいなくても、われわれには生・老死の事実、その他もろもろの憂・悲・苦悩があるのであって、どのようにしてそれらを克服するかが急務である」(趣意)とも言い、その他毒矢の比喩が有名である。

かかる無記(avyākṛta)について、従来東西にわたって諸学者が多様な解釈(懐疑論・素朴不可知論など)を試みたが、カント(I. Kant 1724-1804)の批判哲学との対比において、形而上学的問題が純粋理性の二律背反(Antinomie)として把捉され、結局、無記こそ正しい答えであるとしていちおうの結着がついたようである(たとえば和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』参照)。しかし現代の精密な論理分析によれば、このようなカントの批判哲学との対比による合理的不可知論の解釈は影をひそめ、むしろ形而上学的問題が「論理的には無意味である」ことが帰結された(A.K. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, 1963)。分析哲学によるカントの批判哲学の再検討も行なわれた現代では不可避の事態である。しかしわれわれがみのがしてならないのは、このようなつきつめた研究によって、逆に宗教的な実用主義、すなわち智慧の実現や解脱には役立たないとする原始仏典における無記の理由づけが、それなりの意義と役割をもつものとして再確認されたことである。ここに哲学的分析を超える宗教的実践の次元が明確になった。したがって単なる哲学者もしくは思想家としての釈尊ではなくて、本来の宗教者としての釈尊の意図の究明が、問題の焦点となってくるであろう。われわれはこれを以下のように解する。

「中」——否定と肯定の接点　釈尊が形而上学的問題における相反する主張の一つを取ることを望まなかったのは、

釈尊がそれらの主張よりもいっそう高い立場にあったと考えることもできよう。最高の真理は「沈黙」(tūṣṇīṃbhāva)でしかないと言われるが、それは真理をしばしばあらゆる言明を拒否する仕方で否定的に表出しようとしたインド人特有の性格のあらわれでもあろう。しかし沈黙は観点の相異によってどのようにも解釈される可能性をもつ。釈尊とあい似た仕方で明確な応答を拒否した事例が、ほぼ同時代の自由思想家サンジャヤ(Sañjaya)の「鰻のように揺れ動く見解」(amarā-vikkhepa)やマハーヴィーラ(Mahāvīra)の「相対論」(syādvāda)であった。したがってこのような否定性の中に低迷することなく、それを超えて積極的・肯定的な立場に転換しなければならない。それが釈尊によるいわゆる四聖諦の説示であり、その中の道諦が八正道であった。そうしてこの四聖諦こそ「真実の認識に妥当し、法に妥当し、梵行の根本」(趣意)なのである。

ところで右に述べたような否定性から肯定へ転換する基軸にあたるもの、もしくは否定と肯定の接点が「中」である。それは「中によって」(majjhena)といわれるように、批判的方法であるとともに、ものを具体的・全体的に直観する立場である。問題とそれを提起する人間的主体とをあわせて捉える宗教者の態度である。いま無我説を実例としてその事情を考察しよう。

無我(anātman, anattan)は、原始仏典以来の仏教の根本標識のひとつであって、「五蘊無我」説が基本であるが、要するに仮りに想定されたものを固定的に実体化する誤認と執着を排除し、真実の自我に目ざめしめようとするものであった。しかるにこれを曲解して「我は有るか無いか」の二者択一を釈尊に迫る者があった。これにたいして釈尊はつぎのように答えたといわれている。

自分がもしも〈我有り〉と言えば、かれの誤った考えは増大する。もしも〈我無し〉と答えれば、かれの疑惑はますます増大するであろう。先には我があったのに、今よりは断絶するからである。このような恒常と断絶と

の二辺（＝両極端の見解）を離れて、如来は中によって法を説く（趣意）。

ここにいう「法」とは縁起の理法であることは、これに続く釈尊の説法によって知られる。

「中」の実践＝中道　ところで、「二辺を離れて中による」とはいかなることであろうか。「二辺を離れる」とは二辺を否定することとみれば、「中による」の中とは、有我・無我の二辺に即して言えば、仮りに「我有りでもなく我無しでもない」と名づけることができよう。述語的には「非有非無」である。しかしこの場合の否定は、単なる論理的否定ではあるまい。両極端の見解のいずれの一つをも取ることをしりぞけるとは、「我有り」「我無し」の見解を「これのみ真実にして他は虚妄である」(idaṃ eva saccaṃ, mogham aññan ti) と主張することを、倒見もしくは極端としてしりぞける意味であろう。そうだとすれば、それはそれらの見解を立てる人間的主体そのものの無視でもなく、ましてそのような見解が立てられていることそのことの否定でもない。何よりもそれぞれの見解に固執することの否定でなければならない。このような固執がなくなったとき、二辺の対立性が消滅する。しかしそれは二辺そのものが消滅したことを意味しない。二辺が二辺でありながら、もとのままの二辺ではないからである。かくして「中による」とは、二辺の止揚としての綜合の立場であると言えよう。それを「我有りでもなく、我無しでもない」とかりに表出 (prajñapti) することができる。つまり述語的には「非有非無」である。しかし、止揚契機たる二辺を含む意味では、「我有りかつ我無し」と施設することができる。すなわち「而有而無」である。この「而有而無」は、固執の撥無たる否定作用（「空」のはたらき）に貫かれたものであるから、もとのままの対立的な二辺ではない。かくして方便 (upāya) あるいは仮設 (prajñapti) としての肯定的意義がよみがえってくる。しかしそれはあくまで止揚契機としてのものであるから、契機としての意義と役割が忘失されるとき、すなわち「これのみ真実にして他は虚妄である」という確執が

現われるとき、直ちに形而上学的対立におちいる。したがって「我有り」「我無し」と言うも、それは否定と相即してのみ肯定性を保持するのである。それゆえ「中」はそういう否定と肯定との相即の接点に成り立ち、両者を媒介するものである。だから「中」は止揚契機と別個にあるのではなく、それに即してのみある。そうして二辺の否定が固執の撥無であるから、この「中」とは主体性として、実践の場で問題にされなければならない。すなわち「中道」である。有我・無我の問題に即して言えば、「我有り」という我執の否定が無我の実証であって、いわゆる禅定の核心をなし、「我無し」という無我執の否定が、主体的なる無我の現成であり、逆説的には「無我の我」と言われるようなもの、たとえば小我を滅して大我に生きるというその大我の発現であって、大乗における菩薩行の主体とみることができるであろう。

四　人間理性の自覚と般若の如実知見

1　西欧近代の理性的自覚

パスカルとデカルト　人間が思考のはたらきや能力をもつことによって、人間としてのすぐれた資格を有することは、すでに西欧ではパスカルやデカルト（R. Descartes 1596-1650）が主張したとおりである。パスカルは有名な『パンセ』（*Les Pensées*）の中で、「人間は考える葦である」と言い、思考のはたらきそのものに人間の品位や尊厳（dignité）、

さらに人間の偉大さ（la grandeur de l'homme）を見出そうと努め、何よりもよりよく考えることの必要性を強調した。

デカルトは『方法序説』（*Discours de la méthode*）の中で、われわれの自主的な思考を支える理性が、すべての人びとに生まれながらにして平等にそなわっていると宣言した。かれはこの理性を良識とも言い、正しく判断して何が真であるか偽であるかを見究める能力であると考えている。その能力がすべての人びとに公平に配分されていると主張したことは、思想の領域における人権宣言であると評価された。

パスカルやデカルトが人間の思考力や理性のはたらきに、人間の人間たる特質を求めようとしたことは、一六世紀から一七世紀にわたる西欧の思想史的な諸事情を考慮に入れることによって、その主張の必然性や意義がよりよく理解されることは説明するまでもあるまい。かれらの主張が広く近代精神の形成や近代科学の方向づけに大きな役割を果たし、神に従属する人間の文化ではなく、人間による人間の文化の創造と発展に思想的基礎をあたえたのである。

しかしわれわれが注意しなければならないのは、たとえばデカルトはなるほど理性を前面に強く押し出したが、それはむしろ人間的立場の理念としてであって、そういう理性の能力がすべての人びとに等しい割合で現実的にあたえられていると考えたのではなかった。というのは、かれは理性や良い精神をただ保有しているだけでは不十分で、大切なことはそれらを「よく導く」（bien conduire）ことであるという。いわば潜在的な能力を個々人がどれほど現実化し開発することができるか、そのことが重要な課題であると考えたのである。

デカルトはみずからの思考に多くの誤りや不完全さがあることを素直に反省しつつ、誰の力も借りないでみずからの理性を正しく導くために文字どおり悪戦苦闘したが、結局当時の数学をモデルとして四つの規則（明証・分割・綜合・枚挙）を創案したことは有名である。なかでも最初の「明証の規則」がもっとも重要で、できるだけ早合点や偏見

をしりぞけ、本当に自分の心に納得のゆくほど「明晰かつ判明」(claire et distincte) でないかぎり、軽々しく自己の判断に採り入れないことを強調した。

ベーコン　ところでパスカルやデカルトとあい前後してフランシス＝ベーコン (F. Bacon 1561-1626) が現われ、時代の思想や新しい学問のありかたについてすぐれた見解を発表し、大きな業績をあげた。かれは著名な『諸科学の新機関』(*Novum Organum Scientiarum*) の中で、われわれがおかしやすい思考上の誤謬や、従来の学問がいかに誤った原理と方法に導かれていたかを検討し、根本的には、「心の仕事全体を始めからやりなおす」よりほかないと断言した。そうしてわれわれの多くの知識が、われわれの経験から得られるのであるから、結局正しい経験が必要であると考えた。しからば正しい経験はいかにして可能か。その方法についてかれはいくつかの理論を展開し、感覚と記憶、あるいは知性すら厳しい規制を必要とすると述べているが、何よりも有名な主張は、先入観念 (idola) の排除であった。かれによれば、先入観念はわれわれの正しい経験を妨げ、われわれに誤った見解をいだかせる精神の悪い習慣だというのである。たとえば人間に固有の自己中心的な考えかた、環境・性別・教育・習慣・嗜好・希望的観測などの主として個々人の相異からくる偏見、言葉の使いかたや受け取りかたの相異にもとづく誤解、さらに伝統や権威、時代思想の影響などをあげている。このような先入観念や偏見が、無意識の中に心の中に喰い入っているから、これらをきびしく排除しなければ事柄をありのままに観察して正しく知ることはできないというのである。もちろんかれの目的は、いわゆる観察と実験を基本とする自然科学研究の古典的方法を不十分ながら論理的に組み立てることにあり、とくにそのための心がまえを強調したものであるが、時代を超えてなおわれわれに自戒をせまるものがある。

2　日本人の洞察

以上、西欧近代の偉大な先覚者の思想を実例として、理性の正しい導きかたやありのままの観察が、いかに重要かつ困難であるかの一端を明らかにした。ではわれわれ日本人は、通常右のような事柄にどのような関心を示しているか。日本人はなんらかの意味での先入観念や偏見について、直感的に鋭い洞察をもち、それを独特な仕方で表現し、今でも用いている。たとえば色目・欲目・僻目（ひがめ）・こじつけ・ひいきめ・我田引水・手前味噌などである。しかしあえて言えば、これらの言葉にも見られるように、しばしば感覚的・比喩的な表出に止まっていて、こういう偏見を正しいものの見かたや考えかたの脈絡の中で、それ自体を精密に分析して系統だてるとともに、他方では積極的に正しい知識を獲得する客観的な手続きの根拠を深く掘りさげて考える努力を怠ってきたように思われる。明治以前と以後とではもちろん西欧の科学の全面的な受容の差異のために区別しなければならないが、日常的な経験の世界では、それほど大きな変化はないようである。

3　般若の如実知見

「ありのままにみること」について仏教ではどのような態度を示しているであろうか。

インドの原始仏典を繙（ひもと）いてみると、しばしば「ありのままに知る」(yathābhūtaṃ pajānāti) ことが強調されている。それも比較的古いと推定される経典群（『雑阿含』など）の中で、自己および自己のかかわる世界 (existentia) が、五つの

物質的・精神的要素（五蘊）からなり、しかもそれぞれの要素が固定したものでなく変易・流動することを、正しい智慧によってありのままにみよと繰り返し教示しているのである。ここで正しい智慧すなわち般若（paññā）とは何か、ありのままにみるとはどういうことか、それらを含めてわれわれの心全体の仕組みはどうなっているかなどの詳細な分析と綜合は、後世の仏教学者達（たとえばアビダルマ論師の実在論的・多元論的分析や空観を媒介とした唯識論師の観念論的綜合など）によって果たされているが、それらを通観して感ずることのひとつは、われわれの心そのものの本来のありかたは清浄である（心性本浄・自性清浄心）にもかかわらず、多くの外来的・偶然的で微細な煩悩（客塵煩悩）が付着して心のはたらきを汚し、さまざまな欲望や執着が抜きがたく根をはっているために、ありのままにみることを妨げているとしたことである。したがってありのままにみるためには、まず煩悩を取り除かねばならぬ。そのためには一方で煩悩にまつわりついた心の多種多様なありかたを精細に分析するとともに、他方では瞑想を実修して煩悩を凝視しつつ、徐々に階梯を経て心の完全な自由の境地に到達しようとした。先にも述べた空住の強調もそのひとつであった。人間の小賢しい作為を捨てて、自己が空とひとつになるとき、自己を空しくしてあたかも心は透明な鏡となり、その曇りのない清明な鏡にあらゆるもののありかたが、ありのままに映しとられると考えたのかもしれない。認識論的には素朴な模写説であるが、実践的にはきわめて説得力あるものと言えよう。

さらに思想的には縁起・無自性・空を根底とし、われわれの妄念を止め冷徹な正慧をもって諸法を観察する瑜伽行（yogācāra）を背景としながら、主客の相対論的分析をも統括する心のはたらきを真の実在とみる唯識説では、煩悩や執着を深く掘りさげ、我意の背後にさらにすべての心のはたらきを包括するアーラヤ識（ālayavijñāna 蔵識）を設定した。そうしてこのアーラヤ識の根本的な転換（parāvṛtti 転依）によってはじめて究極のさとりに到達できると考えたのである。それを可能ならしめるものこそ、すべての区別的な知的分析を根底において無化しつつ、しかもそれを蘇

生・回復せしめる般若の直観智であった。これをまた霊性的自覚と呼ぶこともできよう。これによって全人格的な変革をともなう宗教的価値（さとり）が実現されるのである。

右のように考えるならば、般若の如実知見は西欧近代の理性的自覚や近代諸科学の方法論的自覚にともなうそれの深化と直接つながるものでなく、また同一の次元で交叉するものではなくて、むしろそれらの科学を創造し推進させてゆく人間そのものを、身心一如の弾力的かつ包括的な立場で不断に改変しつつ、より善なるものへ導いてゆくものと言えるのではあるまいか。

付記

本稿はかつての拙稿「現代の思想的特徴と空の意義」（『生活の求真』七月号、一九五九年）、「無我中道の実践」（『生活の求真』一月号、一九六〇年）、「人間性の理念」（『生活の求真』一二月号、一九六〇年）、「人間らしく生きるということ」（『在家仏教』一五二号、一九六六年）「ありのままに見ること」（『在家仏教』一八四号、一九六九年）を素材として、適宜に補訂したものである。それらは時代の激動期にあって、求められるままに筆者の暗中模索の一端を記したものであり、もとより学術的意義を目途としたわけではない。いわばある時期の精神的苦闘の軌跡のひとつにすぎないのであるが、筆者にはなお捨てがたい愛惜の念があって、あえて再録した。読者の寛恕をお願いしたい。

Ⅳ　大智度論の世界

加藤　純章

大智度論の般若思想を解明するのは容易なことではない。大智度論はいわゆる大品般若経の注釈書であるから、その特色を示すには他の同様な注釈書と比較する必要がある。しかしそれは、この分野に暗い筆者の能力をはるかに超えている。いまはただ諸学者の研究を用いながら、訳者の鳩摩羅什が直訳したと思われるはじめの三四巻だけを用いて、重要と思われる内容を紹介するにとどめたい。

一　鳩摩羅什と大智度論

大智度論の訳者鳩摩羅什（Kumārajīva）が中国の長安に入京したのは、弘始三年（四〇一）の末であった。幼時から青年期に至るまで恵まれた勉学時代を過した羅什三蔵が、その後波瀾に満ちた生涯を送り、やっと再び見出した安住の地であった。この日からその生涯を終えるまでの数年間に、かれはこの長安で堰を切ったように多数の仏典を翻訳しつづけた。かれの存在は当時の中国仏教界に明確な方向を与え、かれの訳業はその後の中国仏教、そして日本仏教にも大きな影響を及ぼしたのである。いまここに取り上げる大智度論には、訳者鳩摩羅什法師の影が色濃く残されていると思われるので、まず羅什の生涯を簡単にうかがって、大智度論の成立に関説したい。

鳩摩羅什の生涯　羅什の生涯は『出三蔵記集』(1)と『梁高僧伝』(2)に伝えられている。それによると羅什の父はインド

人の出家者で、パミール高原をわたって西域の都市亀茲国（Koutcha）に至り、そこで国王の尊敬を受けた。亀茲国王の妹はかれを愛して還俗せしめ、かれと結婚した。この二人の間に生まれたのが羅什である。

つまり羅什はインド人を父に、亀茲国人を母に生まれたのである。ところで現在の研究によると、当時の亀茲国人はアーリア人種で、印欧語のトカラ語Bを用いていたらしい。[3] それゆえ羅什はアーリア人種であり、言語もインドのサンスクリット語と同じ系統の語を使っていたらしいのである。

羅什は七歳にして出家したが、経と阿毘曇（abhidharma アビダルマ）を学んだ。生まれつき頭脳明晰であったので、かれの学習は長足の進歩をとげた。九歳のとき母に伴われて罽賓（Kaśmira カシュミーラ）に至り、名徳の法師槃頭達多に師事し、『雑蔵』と『中』『長』の二阿含を学んだ。かれの名声は次第に高くなったが、十二歳のとき母はかれを連れて亀茲国への帰途についた。

その途中、羅什は沙勒国（Kashgar）に立ち寄り一年間滞在し、『発智論』『六足論』を学び暗記し、さらにヴェーダ等も修得したという。羅什は亀茲国ですでに阿毘曇を学んでいた。また留学の地罽賓は、アビダルマ仏教の中心地であったから、伝記には記されていないが、そこでも『阿含経』のほかにアビダルマの基礎を身につけていただろう。そしてこの沙勒国で、その仕上げを行なったものとみられる。ただし十二、三歳の少年にアビダルマの体系が、完全に理解できたとは思われない。おそらくかれの伝記は、羅什自身の言葉に拠って製作されたと思われるから、実際の年齢はこれより大幅に下り、かれの青年期のことと考えてよいのかもしれない。

羅什にとって沙勒国は、別の意味でさらに重要であった。それはかれがこの地で須利耶蘇摩から、はじめて大乗仏教の空の思想を教えられたからである。かれは目の開かれる思いがした。次のように歎じていったという。

吾が昔小乗を学べるは、人の金を識らずして鑰石を以て妙と為すが如し。

このようにして羅什はこの地で、『中論』と『百論』を学び暗記した。その後亀茲国へ帰った羅什は、さらに諸法の皆空と無我の思想を極めたという。羅什が大乗の空思想に触れ信受したのがインドではなく、西域の沙勒国であったという事実は重要である。あるいは大智度論の原本もこの地で入手したのではなかろうか。

この後の羅什の生涯は、波瀾に満ちたものであり、さまざまな苦難に遇うが、ついに四〇一年に中国に入ることができたのである。

以上の素描のなかで重要なことは、羅什がアーリア人種であり、幼時からサンスクリットと同じ系統の言語を使っていたらしいということ、かれはインドのカシュミーラで特にアビダルマの哲学を習得し、後に大乗を知りその空の思想に共鳴したということ、そして羅什が大乗の空思想を学んだのがインドではなく、帰途立ち寄った西域の都市国家であったことである。

大智度論の成立をめぐって　ところで大智度論の成立について羅什の伝承には、かなり曖昧な点が多い。大智度論の序において釈僧叡は「法師は常に茲の論を携さう」といっているところをみれば、羅什にとって大智度論は最も大切な論書であったに違いない。しかるに羅什の二つの伝記には、その原本をどこで得たかが全く記されていないのである。これはつまり羅什自身がその出所について、弟子たちに何もいわなかったからであろう。また僧叡の序によれば羅什のもたらした大智度論の原本は、すでに「略本」であり、もし全部を訳出したら現在の百巻の十倍に達するだろうという。しかしそのような厖大な巻数の論書が、実際に存在するであろうか。

またかれの伝記によると、かれは常にこう語っていたという。すなわち「もし自分が大乗の阿毘曇を書けば、迦多衍尼子（Kātyāyanīputra　小乗有部教学の確立者で、『発智論』の作者）の論書よりも勝れたものになるだろう。しかし中

国人は文の簡素を好むので、この試みは止めざるを得ない」と。しかし大智度論こそ、大乗のアビダルマにふさわしい。この論を訳出しておきながら、さらにほかの大乗のアビダルマを造る必要があるだろうか。これは、みずからこの論の製作に参加したことをカモフラージュし、大智度論のインド撰述の正当性を、弟子たちに信じさせるための言葉ではなかったろうか。

実際のところ大智度論の梵本もチベット訳も存在しないし、また他書における引用さえも皆無なのである。従来一般に大智度論はインドで造られ、羅什によって中国に持ち出された直後、インド本国で原本が失われてしまったのだろうと考えられているようだが、それではあまりに話がうまくできすぎている。

近年の研究によれば、大智度論の作者が羅什の翻訳の如く竜樹（Nāgārjuna）であるということは、きわめて疑わしいという。大智度論の作者はラモット教授も指摘するように、「はじめは説一切有部（Sarvāstivādin）で出家し、有部のアビダルマを完全に身につけ、後に大乗の空思想に出会い転向した人物」[4]であることには、誰も異論はないであろう。そして訳者の羅什もまた、はじめアビダルマを習得し、後に劇的な大乗への転向を果たしたのである。大智度論の作者は、羅什の生涯と大筋でぴったりと一致する。

そして大智度論の注釈は、詳細を極めている。大品般若経の一語一句を懇切に説明している。たとえ新興の大乗仏教徒に対したにしても、これほど丁寧に注釈する必要があっただろうか。むしろインドから遠い西域地方の人々にたいする注釈ではなかったか。ここに大智度論の作者は、羅什自身ではなかったかという推測も生ずるのである。しかしこれもラモット教授が述べているように、「西北インドの事情をこれほどよく知っているのだから、西域人の作ではありえない」というのも頷けるものがある。

以上の諸点から筆者は、ある西北インドの学匠が西域の亀茲国またはほかの都市国家に来て、大品般若経の注釈書

の形をとって大乗の教義を説明したものが大智度論であり、そのさい鳩摩羅什もこの製作に参加したのではないかという可能性が大いにある、と思うのである。羅什が中国にもたらした仏典の原本には、インド語ばかりでなく西域語のものもあったことは、資料が示している。

いずれにしても大智度論は羅什の作ではないかもしれないが、かれの思想も十分反映していると思うのである。

大智度論の原本　さてこの節の最後に、大智度論とその原本の関係について考えてみたい。僧叡の序は次のように伝えている。

> 論の略本十万偈有り。偈に三十二字あり。幷せて三百二十万言なり。梵夏既に乖(そむ)き、又た煩簡の異あり。三分して二を除き此の百巻を得。大智三十万言に於て玄章婉旨、朗然として見る可し。……
>
> 梵文の委曲は皆初品の如し。法師秦人簡を好むの故を以て、裁して之を略す。若し備さに其の文を訳さば、将さに千有余巻に近からんとす。(5)……

また大智度論の末尾には、

> 鳩摩羅耆婆法師は秦の弘始……四年の夏、……此の釈論を出し、七年十二月二十七日に乃ち訖る。其の中に兼ねて経本・禅経・戒律・百論・禅法要解を出して五十万言に向う。此の釈論と幷せて一百五十万言なり。初品を論ずるに三十四巻、一品を解釈す。是は全く具本を論じ、二品已下は法師之を略し、其の要足を取って以て文の意を開釈するのみ。復た其の広釈を備えずして此の百巻を得。若し尽く之を出さば、将さに此に十倍すべし。(6)

と記されている。

以上の記述から明らかなことは、羅什が持ち来った大智度論の原本は、すでに略本であったこと、原本を三分の一

（約百万語）に縮めて翻訳したこと、そして羅什は初品のみ逐語訳して漢訳三四巻となり、残りの品は抄訳して全体で百巻になったということ、である。

実際に大智度論の漢字語数を計算してみると、百巻全体で約百万語であり、直訳をした初品の三四巻は約三十万語になる。それゆえ僧叡の序にある「大智三十万言に於て玄章婉旨」とは、初品の三四巻について言及したものであろう。

ところで右にあげた序には「若し備さに其の文を訳さば、将さに千有余巻に近からんとす」とあり、また末尾の文には「若し尽く之を出さば、将さに此に十倍すべし」と記されており、全体を逐語訳したら漢訳の十倍になるべきことが述べられている。しかし原本の三分の一が百巻なら、全体を逐語訳しても三百巻、つまり三倍にしかならないはずである。それゆえ慧遠の「大智論抄序」には、

故らに本を約し、以て百巻と為せり。遺落せし所を計れば殆ど参倍に過ぐ。(7)

と記されているのである。これなら計算が合う。それでは序や末尾の文はなにゆえ、逐語訳したら全体で今の十倍になるといっているのであろうか。筆者の考えでは、これは羅什が持ち来った略本のもとになる大本の原本（しかしこれは幻の原本であるが）について述べているのだと思われる。だからこそ序の文は「論の略本十万偈有り」と、わざわざ略本と断っているのではないだろうか。そう考えると、幻の原本は略本のさらに三倍以上の量であったということになる。ただしそのような著作が存在したかどうかは疑問である。しかしおそらく羅什は常に弟子たちに、そのようにいっていたのであろう。

二　大智度論の原名・作者・年代(8)

大智度論の原名　大智度論は『摩訶般若波羅蜜経』（羅什訳、いわゆる大品般若経。梵文は *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā* 二万五千頌般若経）にたいする注釈書である。大智度論の原名は従来、*Mahāprajñāpāramitā-śāstra* と比定されていた。「大」は Mahā、「智度」は prajñāpāramitā（般若波羅蜜）の訳語であることは明らかであり、また「論」は一般に śāstra に相当するからである。これは南条目録によるところが多い。

これにたいして『望月仏教大辞典』（三三二頁）は、その理由は説明していないが、大智度論の原名を *Mahāprajñāpāramitopadeśa* と還梵して、「論」を upadeśa としている。ドミエヴィル博士は、ラモット教授の大智度論訳註第二巻にたいする書評のなかで、大智度論の種々の写本を調査した結果、「摩訶般若波羅蜜経釈論」が最も古い題名であり、「釈論」の原語はウパデーシャ（upadeśa）ではなかろうかと推定した。このさい博士が羅什訳『竜樹菩薩伝』のなかの、

広く摩訶衍を明かして、優波提舎十万偈を作る。

の伝承を参考にしたことはいうまでもない。

ラモット教授はこの推定に興味をもち、ついに大智度論巻二〇のなかにこの証拠を見出した。それは、

問うて曰く。是の般若波羅蜜論議中には、但だ諸法の相空を説く。菩薩はいかんが空相中において、能く禅定を起こすや。

の一節である。この「般若波羅蜜論議」は明らかに大智度論自身を指している。ラモット教授によれば、羅什が upadeśa を漢訳する場合は、音訳の「優波提舎」か、意訳の「論議」のどちらかしか用いていないという。このようにして現在一般に、大智度論の原名は、ラモット教授の研究により、*Mahāprajñāpāramitopadeśa* または *Mahāprajñā-pāramitāsūtra-upadeśa* のどちらかであろうということに決定している。

大智度論の作者をめぐって　次に大智度論の作者問題について、従来の主要な学説を紹介しておこう。それはわが国の干潟龍祥博士[9]と、ベルギーのラモット教授の説である。羅什訳の大智度論の冒頭には、周知の通り「竜樹菩薩造」と明記されている。しかしこれは近年しばしば疑われている。

まず干潟博士は、大智度論を精査し次のような分類をされた。

A　竜樹の言とは思われないもの

(1)　明らかに竜樹の言ではなく、訳者羅什の言と思われるもの

(a)　梵語の字解的説明又は印度の慣習をシナ人に説明したもの

(b)　語句の説明ではないが、然し竜樹の言としては受取り難く、羅什の言とすれば是認し得るもの

(2)　「明らかに」とまでは云えなくとも、「恐らく」竜樹の言ではなく羅什の言と思われるもの

B　（Aと対蹠的）ここは竜樹の言に相違ないという特色のはっきりしているもので、竜樹以外の者少くとも印度外の羅什の如き者の言とは思われないもの

C　これはAでもない、然しBとすべき特色も見られない部分、即ち何れとも特色の明らかでない部分、ここは致し方ないから伝の通り竜樹のものとしておかざるを得ないもの

そして干潟博士はそれぞれの例をあげ、結局竜樹の作とせざるをえないであろうと結論されている。そしてその判断の基準の主なものは、Aに関しては南インド出身の竜樹では決して書けないだろうということ、Bに関しては竜樹の作とされる『中論』の偈がきわめて多数引用されていることである。

これにたいしてラモット教授は、干潟博士のA項における羅什の加筆を認めながらも、南インド出身といわれる竜樹の存在を考えずに大智度論の内容そのものを検討した。

大智度論の作者は何よりも、竜樹の『中論』に影響を受けている。この論のなかにはしばしば、『中論』の偈およびその内容が引用されている。この点が従来、この書を竜樹の作とする重要な根拠であった。しかし大智度論にはこのほかに、竜樹の弟子とされる提婆（Āryadeva）の書や、また孫弟子とされる羅睺羅（Rāhulabhadra）の頌が引用されている。それゆえこの書は、これら初期中観派の学匠より後の時代に成立したものである、とラモット教授は主張するのである。

教授が見出した提婆の書とは、大智度論巻一二に記される、

破我品中に説くが如し。

の一節である。この「破我品」とは、数々の般若経典中にも見出されない品名であり、『中論』の第一八章「観我品」（Ātmaparikṣā）とも違う。ただ提婆の『四百論』（*Catuḥśataka*）第十章の「破我品」（*Ātmapratiṣedhaprakaraṇa*）以外に相当するものがないであろう、というのである。

ところでラモット教授は、そのフランス語訳註第三巻でこのことを述べているのだが[10]、その当時はただこの「破我品」という品名が提婆の作品にあるから、というものであった。ところが教授のフランス語訳註第四巻の序文によると[11]、第三巻出版後に教授はデンマークの若い二人の学者——Chr. Lindtner 氏と Per Sorensen 氏——から手紙を受

け取った。その手紙にはかれらが実際に、大智度論のなかから提婆の『四百論』の引用を発見したことが記されていたという。それは大智度論巻一（大正二五、六四中）、

非二安隠門　能破諸邪見
諸仏所行処　是名無我法（*Catuḥśataka*, XII, 13）

および巻二六（大正二五、二五四上）、

若了知無我　有如是人者
聞有法不喜　無法亦不憂（*Catuḥśataka*, XII, 17）

の二偈である。この発見によって、大智度論に『四百論』の断片が引用されていることが具体的に明らかになった。

また提婆の弟子と思われる羅睺羅の「讃般若波羅蜜偈」（*Prajñāpāramitāstotra*）が長文にわたって引用されていることは、すでに宇井伯寿博士等によって明らかにされている。[12] これはまた前述の干潟博士も注目しておられる。

以上のように初期中観派の学匠の、竜樹―提婆―羅睺羅の著作が引用されていることは、大智度論の作者がかれらより後世の人であることを示している、とラモット教授は力説するのである。ただし干潟博士は（宇井博士もそうであるが）これについて、この三者は同時代に生存し活躍した伝があるから、竜樹が自分の弟子や孫弟子の作品を引用することもありえた、という立場をとっておられる。

次にラモット教授は、大智度論に引用された仏伝や本生譚（ジャータカ）が、いずれも西北インドを舞台にしていることに注目し、これほど詳しくその地理を知っているのは作者が南インド出身の竜樹などではなく、西北インド出身の人物であろうと推定している。

また教授に従えば、この作者はアーリア人であり、しかもナショナリストであった可能性が強いという。その理由

の一つはインドの中国地方（madhyadeśa）にたいする辺国を幣生地と呼び、そのなかに安陀羅（Andhra）、舎婆羅（Śavara）、修理（Sūli）、安息（Arsak）等を含めているからである。

大智度論の成立年代　最後に大智度論の年代を紹介しよう。従来は竜樹の作と思われていたので、大智度論の年代もそれに従っていた。宇井博士によれば二世紀の半ばから三世紀の半ばまでである。しかしラモット教授によれば、大智度論には『根本有部律』からの引用が多く、そのなかにカニシュカ王（Kaniṣka）に関する予言が出てくるし、また『大毘婆沙論』『大荘厳論経』（*Kalpanāmaṇḍitikā*）『雑宝蔵経』も引用され、これらにはいずれもカニシュカ王の名がみられるから、本書の成立はカニシュカ王以後であるとみる。

以上のことからラモット教授は、大智度論の作者は西北インド出身のアーリア人であり、アビダルマに通暁した有部の学者であったが後に大乗に転向した人物であること、決して『中論』の作者竜樹とは同一人物ではないこと、そして成立年代は四世紀の初頭であろうことを結論したのである。

ただしラモット教授が取り上げる資料は、まさにまた干潟博士が後世の付加とされる個処であり、この問題はまだ議論の余地があろう。しかしラモット教授が南インド出身の竜樹の作であることを一応度外視して、その内容だけから以上の結論を出したことは、注目すべきであろう。

これを書きながら筆者は、数年前のことをしきりに思い浮かべている。昭和五二年にラモット教授が来日されたある日、学士会館で教授は干潟博士と会見された。お二人は手紙でのやりとりは常に親しくしておられたが、実際に会うのは初めてということであった。二人の老大家が手を取りあって楽しげに話をしあうさまは、同席した筆者にもきわめて感激的なものであった。そのさい当然のことながら、大智度論の作者問題が話題にのぼった。ラモット教授が

「竜樹の『中論』は論難の書であるのに、大智度論は傾向が違う。同一作者の手になるものとは思えない」というのにたいして、干潟博士は「竜樹は初期には論難を主としたが、晩年には傾向が変ったとみることもできる」と説明しておられた。またラモット教授が「もしあなたのいうように羅什の加筆の個処が多いとなると、大智度論は随分小部な作品になってしまうのではないか」といわれると、干潟博士が「たしかにその点は、私もそう考えているところだ」と語られ、お二人で破顔一笑されたことを、今でも懐しく思い出すのである。

三　大智度論の立場

般若波羅蜜の功徳　大智度論はいわゆる大品般若経の注釈書であるが、経文の注釈に入る直前の部分で、仏陀がなにゆえ摩訶般若波羅蜜経を説いたのかという問をあげ、これにたいして約二十ほどの理由を答えている。この部分は冒頭の三宝への帰敬偈とともに大智度論の基本的立場を示していると思われるので、この内容を般若波羅蜜の功徳の観点から書き直し、列挙してみよう。[13]

(1)　般若波羅蜜は、菩薩のための教えである。
(2)　般若波羅蜜は、念仏三昧中の菩薩を勇気づける。
(3)　念仏三昧中で仏陀の菩薩に説く法は、般若波羅蜜である。
(4)　仏陀の初転法輪の内容は、般若波羅蜜であった。
(5)　仏陀が種々の三昧中で神変を示してその身体を荘厳するのは、般若波羅蜜の力である。

(6) 仏陀が無量の神力・智慧力を現じて邪悪人を信受させるのは、般若波羅蜜の力である。

(7) 般若波羅蜜は、三十七菩提分等の深い法義を開発し、衆生に示すのである。

(8) 般若波羅蜜は、衆生の結・使等の病を癒す。

(9) 般若波羅蜜は、仏陀の身体および五分法身が無量であり超人的であることを衆生に示す力がある。

(10) 般若波羅蜜は、仏陀の大神通・智慧力を現じせしめるものである。

(11) 般若波羅蜜は、中道そのものである。

(12) 仏の法身の供養が、般若波羅蜜である。

(13) 般若波羅蜜は、阿鞞跋致（avaivartika 不退転）の相を明かすものである。

(14) 般若波羅蜜は、魔幻・魔事を破る。

(15) 般若波羅蜜を供養する人は、無余涅槃に入る。

(16) 仏陀が経典中で種々に説いた見解（siddhānta 悉檀）は、

(a) 世界悉檀（laukika-siddhānta 世間で用いる言葉をかりて、世間のさまざまな法を是認する見解）

(b) 各々為人悉檀（prātipauruṣika-siddhānta 個人の能力や好みに応じて説く見解）

(c) 対治悉檀（prātipākṣika-siddhānta 病人にたいしてそれぞれ適切な治療をするための見解）

(d) 第一義悉檀（pāramārthika-siddhānta 諸法の真のすがたは不生不滅であるとする見解）

以上の四つである。このうち前の三は絶対的なものではなく、後の一つが般若波羅蜜の内容である。

(17) 般若波羅蜜は、大論師など利根の人を仏教に帰依させる力をもつ。

(18) 般若波羅蜜とは、諸法の実相を明かすものである。

(19) 般若波羅蜜は、不諍処であり、有・無の相を越えたところに存する。

(20) 般若波羅蜜は、アビダルマでいう善・不善・無記のなかには示されず、非善・非不善・非無記のなかに示される。

(21) 般若波羅蜜は、声聞法の四念処等とはちがったやり方で、四念処等を説くのである。

(22) 般若波羅蜜は、五蘊が無常・苦・空・無我の相を有することを示すのではなく、常でも無常でもない空の立場を示すものである。

大智度論の基本的立場　以上の二二項は、次の五項目にまとめられるように考えられる。

一、「般若波羅蜜と菩薩」　般若波羅蜜は、菩薩の教えであり(1)(3)、菩薩を勇気づけ(2)、菩薩が不退転の位に入るために不可欠なものである(13)、とは般若経一般の基本的立場である。

二、「般若波羅蜜と諸法実相」　四悉檀のうち、はじめの三は世俗諦にかかわるものでり、後の一は諸法の実相を示す真諦にかかわるものである(16)。般若経にはすでに真諦と世俗諦の語がみられ、また竜樹の『中論』の二諦説は有名である。また諸法実相を明かし(18)、有無の二見を越えること(19)が、般若経の主題である。

三、「般若波羅蜜と衆生済度」　般若波羅蜜が衆生の苦を救い(8)、衆生を仏道に導く(17)ことも般若経にしばしば現われる。

四、「般若波羅蜜と声聞乗」　仏陀の初転法輪は般若波羅蜜であった(4)。初転法輪の内容は中道であると考えられているから、般若波羅蜜はすなわち中道であるのである(11)。それゆえ般若波羅蜜にもとづいて、アビダルマの法相に捉われずに(20)(22)、三十七菩提分や(7)、四念処等の声聞法を理解することが大切である(21)。そうすれば三乗の無余涅槃にも入れるのである(15)。ここでは般若波羅蜜を基礎にして種々の声聞法を習得することを勧めているのであって、必ずし

もアビダルマの教義全体を否定する傾向はみられない。しかしこれも、般若経自身のなかにすでにその傾向が見られるのである。

五、「般若波羅蜜と不可思議功徳」　仏陀が般若波羅蜜によって種々の神変力を現わし(5)(6)(9)(10)、不可思議な功徳を与えることは(12)(14)、すでに般若経典の処々に説かれている。

以上の二二の項目を仔細に検討すると、これらはいずれも基本的には、もとになる般若経にすでに現われている考え方であることがわかる。この項目は例えばオペラにおける序曲のような役割を担っていて、大智度論全体の主要なテーマをすべて含んでいるとみてよいのかもしれない。このように考えると、大智度論はそれ自身何か新しい哲学的立場を示す論書ではなく、きわめて忠実な大品般若経の注釈書である、ということができよう。そしてもしそうならば、大智度論の特色は、注釈書としての注釈の仕方にあるのだと思われる。

大品般若経初品と大智度論　ここで大品般若経の初品の内容をうかがってみよう。

――仏陀は王舎城の耆闍崛山（Gṛdhrakūṭaparvata 霊鷲山）に、五千人の比丘、五百人の比丘尼・優婆塞・優婆夷、そして多数の菩薩・摩訶薩とともに居られる。かれらは各々のすぐれた特性を備えている。そのとき仏陀は三昧に入って、神通力をもって自己の身体を示し、衆生を済われる。そこへ東西南北の各仏国土（buddhakṣetra）から様々な菩薩たちが集まってくる――ここまでが前半の部分であり、舞台設定である。後半の部分では、仏陀が舎利弗（śāri-putra）にたいして様々に、菩薩・摩訶薩が般若波羅蜜を学ぶべきことを説かれるのである。

大品般若経のこの初品は、大正蔵経で四頁ほどの長さにすぎない。ところが大智度論はこれにたいして二五〇頁の長さにわたって、注釈を施しているのである。いかに懇切丁寧な、そして厖大な注釈書であるかがわかるだろう。こ

の注釈のなかで、大智度論が多数の頁を割いて説明している箇処は、前半の舞台設定の部分では、

一、「如是我聞一時」の文（これは序文的な性格と、仏教史の基礎的知識を読者に与えている。）

二、「復有菩薩摩訶薩」の文（ここで菩薩と声聞の違いを、詳細に説明している。）

三、「解了諸法如幻如焔如水中月……如鏡中像如化」の文（いわゆる十喩の箇処であり、ここで諸法が空であることを説明している。）

であり、後半の部分すなわち菩薩・摩訶薩に般若波羅蜜を学習すべきことを説くところでは、

一、六波羅蜜の各説明

二、三十七菩提分等の説明

三、十八不共法の説明

四、内空・外空等の十八空の説明

に特に多くのページを費している。

そこで以下に、これらのうちのいくつかについて、大智度論の注釈の仕方を紹介したい。

四　菩薩乗と声聞乗

声聞と菩薩の峻別——大乗の宣揚　大智度論の注釈の仕方の特徴の一つは、菩薩と声聞の区別すなわち大乗の修行者と小乗の修行者の違いを、具体的にわかりやすく、しかも繰り返しくりかえし述べている点にあるといってよいだ

ろう。大智度論は一般に「仏教の百科事典（エンサイクロペディア）」といわれるほど、その内容は多岐にわたっているようにみえるが、しかし「諸法の実相」「般若波羅蜜」を説明することと、「小乗にたいする大乗の優位性」を宣揚することで一貫しているように思われる。いま試みに菩薩乗と声聞乗の違いを述べた箇処をいくつかあげてみよう。古来より中国・日本の伝統的仏教学が、一貫した大智度論のこの両者の区別に大きく影響されたことは明らかであり、かれらは大智度論によってはじめて明確な立場をとりえたのだと思われる。

摩訶衍（mahāyāna 大乗）は広大なり。諸乗・諸道は皆摩訶衍に入る。声聞乗は陋小にして摩訶衍を受けず。譬えば恒河の大海を受けざるが如し。其の陋小なるを以ての故なり。（巻四、大正二五、八六上。以下「大正二五」は省略する）

当時の小乗諸部派が頑（かたく）なに、大乗の菩薩道を受け入れなかった歴史的現実が反映しているのかもしれない。

是（摩訶衍）は仏の真法にして、仏の口づから説きたまう所なり。汝（声聞乗の人）反（そむ）くこと無れ。復た汝は摩訶衍の中より生ぜり。（巻四、九二中）

先の二二項目のなかにもみられた通り、大乗こそ仏の真の教えなのである。

汝（声聞乗の人）は、菩薩は一切の物を能く施して愛惜する所無しと言う。尸毘王が鴿の為の故に肉を割いて鷹に与え、心に悔恨せざるが如し。財宝を以て布施するが如きは是を下の布施と名け、身を以て布施する、是を中の布施と名け、種種の施に於て心著せざる、是を上の布施と為す。汝は何を以てか中の布施を讃じ、檀波羅蜜を満すと為すや。此の施は心大に慈悲多しと雖も、智慧を知る有り、智慧を知らざるあり。人の父母親属の為に身を惜しまざる、或いは主の為に身を惜しまざるが如し。是を以ての故に知る。鴿の為に身を惜しまざるは、是れ中の布施なることを。（巻四、九二下）

大智度論の作者は、菩薩の修行としての檀（布施）波羅蜜を強調するけれども、単に身体を犠牲にして施すだけではまだ十分ではないという。かれに従えば布施には、上中下の三種がある。すなわち、財産を布施するのは下の布施、自己の身体を犠牲にして施すのは中の布施、いかなるものを与えても心に執着がないのが上の布施であるという。つまり無執着の心で布施を行なうのが、大乗の檀波羅蜜である。

周知のごとく、小乗仏教にも波羅蜜の概念がある。釈尊の前身としての菩薩が修行した小乗の四波羅蜜（檀・戒・進・慧）は、すでに『大毘婆沙論』に現われており[14]、『アビダルマ・ディーパ』[15]もこれに従っている。しかし大智度論は、この声聞乗の檀波羅蜜は、諸法を分別することの上に成り立つものであるから中位の布施であり、真の檀波羅蜜ではない、というのである。後述するように大智度論には、身体を犠牲にする本生譚が数多く引用されているが、注意すべきはそれが常に般若波羅蜜と結びついていることである。

復た次に、衆生の為ならず、亦た諸法の実相を知らんが為の故に施すにもあらず。但だ生・老・病・死を脱せんことを求むるもの、是を声聞の檀と為し、一切衆生の為の故に施し、亦た諸法の実相を知らんが為の故に施す。是を諸仏・菩薩の檀と為す。（巻一一、一四二中）

声聞は生・老・病・死の苦から脱しようと思うだけだが、菩薩は一切衆生のことを考え、諸法の実相を知ろうと努めるのである。

若し人布施して心に染著せず、世間を厭患して、涅槃の楽を求めば、是を阿羅漢・辟支仏の布施と為す。若し人布施するに仏道の為、衆生の為の故ならば、是を菩薩の布施と為す。（巻一二、一五三上）

ここに阿羅漢と菩薩の違いが明確に示されている。

声聞法の中に四諦ありと雖も、無常・苦・空・無我を以て諸法の実相を観じ、智慧具足せず。利ならざるを以て、

一切衆生の為にすること能わず。仏法を得んが為にせざるが故に、実智慧ありと雖も、般若波羅蜜と名けず。……諸の阿羅漢・辟支仏は、初発心の時、大願なく、大慈大悲なく、一切の諸の功徳を求めず。一切三世十方の仏を供養したてまつらず。審諦に諸法の実相を知ることを求めず。但だ老・病・死の苦を脱するを求めんと欲するのみなるが故なり。諸の菩薩は初発心より弘く大に誓願し、大慈悲あって、一切の諸の功徳を求め、一切三世十方の諸仏を供養し、大利智あって諸法の実相を求め、種種の諸観、謂わゆる浄観と不浄観と、常観と無常観と、楽観と苦観と、空観と実観と、我観と無我観を除く。（巻一八、一九五下以下）

このようにみてくると、大智度論のいわんとする区別が明瞭に理解される。すなわち、

声聞乗（小乗）――四諦の学習。大願なく大悲心なし、諸法の実相を知らず。

菩薩乗（大乗）――六波羅蜜の修行。大願あり、大悲心あり、諸法の実相を知る。

声聞乗は四諦の学習だけをしているが、衆生を救おうという大願がなく、したがって大悲心もなく、また不生不滅の諸法実相を知らないのである。これにたいして菩薩乗は、大願を起こして六波羅蜜の修行をなし、大悲心をもって衆生を済わんとし、また般若波羅蜜によって諸法が不生不滅であることを悟るのである。

菩薩と声聞の違いをこれほど明確に、しかもくりかえして説く論書は、漢訳仏典にはほかにないであろう。中国・日本の伝統的仏教が、この論書によって明確な知識を与えられたことは間違いのないことだと思われる。

小乗の菩薩と大乗の菩薩　ところで小乗仏教では、菩薩とは主として釈尊の覚者になる以前の、修行中の姿であった。小乗仏教の修行者は、仏陀を偉大な人格とみて、みずからは阿羅漢（arhat）になることに甘んじた。それゆえ、みずからを菩薩と考えることは決してなかったのである。これにたいして大乗仏教徒は、釈尊の歩んだ修行道をその

ままみずからの道と考え、みずからを菩薩と称した。そこにおのずから小乗と大乗の菩薩の違いが生ずるのだが、大智度論は、さらに詳しく具体的にその違いを述べている。

小乗仏教によれば、仏陀の前身としての菩薩は、三阿僧祇劫（asaṃkhyeyakalpa）という長期にわたって、過去の諸仏を供養し、次の百劫の間に（釈迦仏は例外的に九一劫といわれる）、六波羅蜜（『大毘婆沙論』では四波羅蜜）を修行し、その間に仏陀の三十二相を具足する因縁を自身のなかに植えるのである。そしてこの世に生まれ、六年間の最後の修行をして仏陀になるのである。

つまりこの三阿僧祇劫においては諸仏を供養しながらも、はじめの第一阿僧祇劫では、まだ自分が将来仏陀になることができるか否か知らない状態であり、第二阿僧祇劫では、自分が将来必ず仏陀になることを知っても、そのことを口に出していわない。第三阿僧祇劫では、心にみずから将来仏陀になることができるであろうと知り、しかも口に出してためらいなく「私は将来仏陀になるであろう」ということができるのである。そしてこの期間がすぎ、次の百劫の間に波羅蜜を修して、将来の仏陀の三十二相を具足する因縁をつくるのである。このさい小乗有部によれば、三十二相の因縁を植えるまでは、真実の菩薩とはいえず、したがって三阿僧祇劫をすぎ百劫に入ってはじめて菩薩と呼ばれるのである。このことは『大毘婆沙論』に詳しく述べられている。[16] 大智度論はこれを詳しく紹介していう。

迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）の弟子の輩は言く。「三阿僧祇劫の中には、未だ仏の相有らず。亦た仏相の因縁を種うること無し。云何ぞ当に知るべき、是れ菩薩なりと。一切の法は先ず相有りて、然して後に其の実を知るべし。若し相無くんば則ち知らず」と。

そしてこれにたいして自己の見解を述べる。

摩訶衍の中に初発心を説く。是の時に我当に仏に作るべしと知る。（巻四、九二上）

と、発心したときまさに菩薩と呼ばるべきことを記している。つまり有部とはちがって、三阿僧祇劫のときから真実の菩薩になっているというのである。これはおそらく、大乗では多数の凡夫の修行者を菩薩としているために、かれらを勇気づけ絶望させないためではないかと思われる。

五　大智度論の本生譚

大乗のジャータカとその特徴　以上のような菩薩道を高揚するために、大智度論は多くの本生譚（Jātaka ジャータカ）を引用し、菩薩行の見本を示している。いうまでもなく本生譚とは、仏陀になる以前の釈尊の修行中の物語で、かれは様々な姿となって人々を済い、菩薩と呼ばれているのである。本生譚はもともと小乗部派が伝持していたもので、現在完全な形で残っているのは、パーリ上座部の伝える小部経典（*Khuddaka-nikāya*）中に存在する五四七の物語である。

しかしパーリのジャータカだけが本生譚なのではない。それ以外にも多数の本生譚がある。すなわち大乗経論に引用されている、いわゆる〈大乗のジャータカ〉がまた存在するのである。おそらく小乗部派の伝持したジャータカの方が古い成立であろうが、大乗のジャータカに影響されて成立した小乗のジャータカもあるらしい。しかしパーリのジャータカには、自己の身体を犠牲にして他に施す物語は、それほど多くない。

大乗仏教は、釈尊の菩薩時代の修行道をみずからのモデルと考えたから、おそらく大乗の成立と本生譚は密接な関係があるに違いないのである。そして一般に大乗のジャータカは、利他的、自己犠牲的色合いが濃いのである。

大智度論三四巻までに引用されるジャータカは、ほぼ一〇〇を数える（大智度論全体では、干潟博士の研究によると一二二話に達する[17]）。そのうち菩薩の肉体――眼・肉・脳髄など――を犠牲にして他人に施した物語が四〇もある。またこのほかに、肉体ではないが菩薩にとってきわめて大事な、または高価なものを他に与えた話が一三ほど存在する。その割合はパーリのジャータカに比べるときわめて高いといえよう。

大乗のジャータカの研究は現在途上にあると思われるが、いま試みに大智度論のジャータカの一、二を、パーリのジャータカとだけ比較して、その相違をみてみよう。ここに取り上げるのは「シビ王本生譚」(*Sivijātaka*) と、「忍辱仙人本生譚」(*Khantivādijātaka*) である。

シビ王本生譚は、シビ王 (Sivi) が帝釈天 (Sakka) に布施の心を試され、自己の身体を犠牲にして施すが、最後には帝釈天の力でもとの健全な身体にもどるという話である。

しかしこの物語は、パーリと大智度論ではかなり違う。パーリでは盲目の婆羅門に姿をかえた帝釈天に、シビ王がみずからの両眼をえぐりとって与える。これにたいして大智度論では、帝釈天とヴィシュヴァカルマン神とがしめしあわせて、前者が鷹 (syena) 後者が鳩 (kapota) になり、鷹に追われた鳩がシビ王のふところに逃げこむ。王は鳩を守るが、鷹は代わりの新鮮な肉を求める。王がみずからの股の肉を切って与えると、鷹は鳩と同じ重量の肉をくれという。そこではかりを持って来させるが、いくら肉を切ってのせても、鳩の方が重い。最後にはかれは血みどろの姿で、みずからはかりによじのぼるのである。

両眼をえぐりとって与えるのと、肉体を切りとって与えるのと、どちらが自己犠牲を多く払ったかはもちろん簡単に論じられないが、全体の描写からみて、両股の肉をつぎつぎに切りとり、ついで両方のくびす、両の尻の肉、両の乳の部分をえぐり、頸と背をはぎとり、それでもまだ足りないので、血のふいた筋のない身体ではかりによじのぼる

描写の方が、自己犠牲の多大さを示している印象が強い。

またシビ王の布施の決意については、パーリでも強いものがあるが、大智度論では、

是の王は陀羅尼を救護し帰命することを得て、大いに精進して慈悲心あり、一切衆生を視ること、母の子を愛するが如し。(巻四、八八上)

とか、あるいはまた、

我は誓願を作せり。「其れ衆生有り、来って我に帰する者は、必ず之を救護せん。」(巻四、八八中)

として、大慈悲心をもって一切衆生を救わんとする誓願をたてるところは、いかにも大乗的である。

またパーリでも、王が自分のなした布施に満足し後悔しないことが述べられているが、これにたいする帝釈天の王にたいするたしなめのことば、

大王よ。布施というものは、実にただ未来(samparāya)にのみなされるのではなくて、この現世(diṭṭhadhamma)のためにも依りどころ(paccaya)となるのです。(28)

には、自己犠牲の尊さをかえって弱める印象を受けるのである。

忍辱仙人の本生譚は、菩薩が忍辱仙人(Kṣāntiṛṣi, Khantivādin)となって森に入って、忍を修している。ちょうどカリ王(Kāli)が女たちを連れて遊びに来ていたが、王が眠ってしまったとき、彼女らは修行中の仙人を見てそのまわりに集まる。仙人は彼女らに忍を説き、遊女たちはうっとりとその説教を聞いている。目の覚めた王は嫉妬を起こし、仙人に「汝はいまここで何を修しているのか」とたずねる。仙人が「私は忍を修しているのです」と答えると、王は「それなら汝の修行の結果を試してみるぞ」といって、剣によって仙人の耳・鼻・手・足を截りおとしてしまう。しかし仙人は心が動じなかった、という物語である。

この本生譚の大筋については、パーリと大智度論に違いはほとんどないといってよい。しかし注意深く読み比べると、一つの重要な相違が見出される。すなわち大智度論には、

大林の中に在って忍を修し慈を行ず。

とある点であり、またカリ王に問われたとき仙人は、パーリでは「大王よ、私は忍辱を主張するもの（khantivadin）です」[19]と答えるだけであるが、大智度論では、

我いま此に在って忍を修し慈を行ず。（巻一四、一六六下）

として、いずれの場合も慈（maitri）の語を加えている点である。

この二つのジャータカは、いずれも自己の身体を犠牲にした古来有名な物語であって、前者は『法顕伝』『洛陽伽藍記』巻五、『大唐西域記』巻三に、後者は『大唐西域記』巻三に、その彫刻が存在したと記録されているが、とにかく大乗のジャータカが、パーリのジャータカに比べて、一切衆生にたいする慈悲または誓願を強調していることは注目してよいだろう。

六　般若波羅蜜と諸法実相

一切法は空　大智度論は大品般若経の注釈書であるから、ここでその主題である「般若波羅蜜」と「諸法実相」の解釈についてひとまず見ておかなければならない。これに関しては大智度論はまず、経の十喩にたいする注釈として、「一切法の空」を明確に説明している。大智度論がこの部分で基調にしているものは、いうまでもなく小乗部派の説

一切有部（Sarvāstivādin）の主張命題の「一切法は実有である」（sarvam asti）にたいする反対の立場である。そしてこの「一切法は空である」という命題の根拠は、「一切法は因縁によってつくられているから」（因縁生）というものであり、これまた般若経にすでに示されている思想なのである。

是の幻の譬喩は、衆生に一切有為法は空にして堅固ならざることを示す。（巻六、一〇二上）

「虚空の如し」とは但だ名のみ有って、而も実の法無し。（巻六、一〇二中）

一切法は有部の説くように実有ではなく、実は名称だけで、空にほかならない。そしてその理由は、一切法は因縁により成立しているからということである。

一切の諸法には必ず因縁あり。愚癡の故に知らざるなり。譬えば人の木より火を求め、地より水を求め、扇より風を求むるが如し。是の如き等の種種、各の因縁あり。是の苦楽和合の因縁は、先世の業因と、今世の若しくは好行、若しくは邪行の縁とより生ず。是より苦楽を得。是の苦楽種種の因縁は、実を以て之を求むるに、人の作るものも無く、人の受くるものも無し。空の五衆の作なり。空の五衆の受なり。（巻六、一〇四下）

諸法は因縁より生じて自性無きこと、鏡中の像の如し。（巻六、一〇五上）

鏡像の如きは、実に空にして不生不滅なれども、凡人の眼を誑惑す。一切諸法も亦復た是の如く、空にして実ならず。不生不滅なれども、凡夫人の眼を誑惑す。（巻六、一〇四下）

一切法は因縁生であるから、したがって空である。空であるから、不生不滅である。何か実体があるからこそ生滅するというのであり、すべてが空ならば、不生不滅としかいいようがない。(20)

大智度論のこの見解――一切法は因縁生であるから空であり、したがって不生不滅である――は、すでに般若経に説かれる基本的立場である。この諸法の真実の相（すがた）、あり方が、諸法実相といわれるものである。

諸法の実相　諸法実相の原語の一つは、dharmatā である。[21] これは「法性」などとも漢訳され、「法そのもの」「法の真実の姿・あり方」というような意味である。そこで次に諸法実相についての大智度論の解釈の仕方をみてみよう。

問うて曰く。云何なるが是れ諸法実相なるや。答えて曰く。衆人は各各諸法実相を説いて、自ら以て実と為す。此の中に実相は破壊すべからず。常住にして異ならず。能く作る者無し。後の品中に仏、須菩提に語りたまえるが如し、「若し菩薩、一切法は常に非ず、無常に非ず、苦に非ず、楽に非ず、我に非ず、無我に非ず、有に非ず、無に非ず、等と観じて、亦た是の観を作さざれ」と。是を菩薩の般若波羅蜜を行ずと名く。是の義は一切の観を捨て、一切の言語を滅し、諸の心行を離れ、本より已来、不生不滅なること涅槃の相の如し。一切諸法の相も亦た是の如し。是を諸法実相と名く。（巻一八、一九〇中）

諸法の実相は、不生不滅であり、一切の言語等を離れて、涅槃の相の如きである。[22]

諸法実相の中には、三世は等一にして異なること無し。（巻三二、二九八中）

諸法の真実のあり方においては、有部の唱えるような過去・未来・現在の区別は存在しないのである。

そしてこの諸法実相を、愚者は様々にいいなすが、実は一相であり、しかも有・無等の相対的立場を越えているので、無相としか呼びようがないのである。すなわち、

菩薩は、一切法は不合・不散・無色・無形・無対・無示・無説の一相なりと観ず。所謂無相なり。是の如き等諸法は一相なり。（巻一八、一九五上）

そしてこの法の真実のあり方（諸法実相）は、また如（tathatā）・法性（dharmadhātu）・実際（bhūtakoṭi）と全く同一の異名であるという。

是の三（如・法性・実際）は、皆是れ諸法実相の異名なり。（巻三二、二九七下）

そしてこのような諸法の実相を知る智慧が、般若波羅蜜なのである。

般若波羅蜜とは　そこでこの節の最後に、般若波羅蜜についての説明を、大智度論からうかがってみよう。般若波羅蜜は、まさに般若経にいわれる如く、

摩訶般若波羅蜜は、甚深にして解し難く、知り難く、信受すべきこと難し。（巻八、一一五上）

是の般若波羅蜜は、甚深にして知り難く、解し難く、思議すべからず。（巻一〇、一三四下）

なのである。

菩薩は、一切法は常に非ず無常に非ず、苦に非ず楽に非ず、空に非ず実に非ず、我に非ず無我に非ず、生滅に非ず不生滅に非ずと観じ、是の如く甚深なる般若波羅蜜の中に住じ、般若波羅蜜の相に於ても亦た取らず。（巻一一、一四〇上）

一切法の真実のあり方が、様々な相対的立場を離れたものである――つまり空である――と観ずる智慧（prajñā）が、般若波羅蜜である。しかもこの般若波羅蜜もまた相（すがた）があると考えてはならないのである。菩薩は般若波羅蜜を修しながら、またこれに捉われることがあってはならない。

此の般若の中には有も亦無く、無も亦無く、非有非無も亦無く、是の如き言説すら亦無し。是を寂滅・無量・無戯論の法と名く。是の故に破すべからず、壊すべからず。是を真実の般若波羅蜜と名く。最勝にして過る者無し。（巻一一、一三九下以下）

結局、般若波羅蜜は、寂滅・無量・無戯論（niṣprapañca）であり、最高の智慧であるということになる。[23]

このように般若波羅蜜は、諸法の実相を知る智慧であるが、重要なことは、この般若波羅蜜が菩薩（大乗の修行者）

の修行の徳目であることである。

問うて曰く。云何なるを般若波羅蜜と名くるや。答えて曰く。諸の菩薩は初発心より一切種智（sarvākārajñāna 仏陀の智慧）を求め、其の中間に於て、諸法の実相を知る慧は、是れ般若波羅蜜なり。（巻一七、一九〇上）

すなわち菩薩が仏陀になるまでの中間の修行において、諸法の実相を知るために学ぶべき智慧なのである。それでは（般若）波羅蜜とは、菩薩の修行道にのみいわれるのか。いやそうではない。

問うて曰く。若し爾らば、名けて波羅蜜と為すべからず。何を以ての故に。未だ智慧の辺に到らざるが故なり 答えて曰く。仏の得たまう所の智慧は、是れ実に波羅蜜なり。是の波羅蜜に因るが故に、菩薩の行ずる所を亦た波羅蜜と名く。因中に果を説くが故なり。是の般若波羅蜜は、仏心の中に在りては、名を変じて一切種智と為す。菩薩は智慧を行じ、彼岸に度らんことを求むるが故に、波羅蜜と名け、仏は已に彼岸に度りたもうが故に、一切種智と名く。（巻一八、一九〇上）

後に述べるように、波羅蜜（pāramitā）とは元来「最高なること」「完成」「完全」の意味である。それゆえ般若波羅蜜は「完全なる智慧」の意味にとりえるのであるから、仏陀の最高の智慧にこそふさわしい。しかし大乗仏教は多数の菩薩が、仏陀の悟り（彼岸）に向かう宗教である。目標としての仏陀の境地はもちろん大切であるが、菩薩としては現在の自分の修行こそ重要である。そこで pāramitā（波羅蜜）を pāram（彼岸へ）＋itā（至ること）と通俗的語源解釈をして、波羅蜜を菩薩の中間的修行の徳目の方に引きよせたのではないかと思われる。

七　般若波羅蜜と大悲

大智度論における般若波羅蜜と大悲　以上で不生不滅である諸法の実相を知る智慧が、般若波羅蜜であることが理解された。しかしここで読者は、大乗仏教の根本的概念である〈大悲〉が欠落していることに気がつかれたであろう。いったい般若波羅蜜の概念には、大悲は含まれるのか、含まれないのか。この点を考えてみよう。

次にあげるのは大智度論において、「般若波羅蜜」と「大悲」の概念が関係をもって述べられる文脈のなかで、般若波羅蜜が大悲を含む例である。

諸法の実相は無為無作なるを知ると雖も、本願の大悲を以て衆生を度せんと欲するが故に、無作の中に於て、精進力を以て一切を度脱す。復た次に、諸法の実相の若きは、無為無作なること涅槃の相の如くにして、一なく二なし。汝云何んぞ、実相と精進の相とは異なると言うや。（巻一六、一七五上）

この精進とは精進波羅蜜を意味することは、文脈から明らかである。ここでは精進波羅蜜が、無為無作の諸法実相を知ることと、大悲をもって衆生を救済することとを、一つに結びつけている。

菩薩は般若波羅蜜を以て、諸の法相を知り、其の本願を念じ、衆生を度せんと欲して、是の思惟を作す。「諸法実相の中に、衆生は不可得なりと雖も、而も衆生は是の諸の法相を知らざるが故に、是の実相を知らしめんと欲す」と。復た是の念を作す。「諸法実相の中に、衆生は不可得なりと雖も、当に云何にして度すべき」と。（巻二七、二六三上）

この文中で「般若波羅蜜を以て」は「諸の法相を知り」と「其の本願を念じ、衆生を度せんと欲して」の二つに等しくかかるように思われる。それゆえ般若波羅蜜は、諸法実相を知ることと、衆生を度せんとすることとの二つを含むように思われる。

諸の菩薩は初発心より弘く大に誓願し、大慈悲あって一切の諸の功徳を求め、一切三世十方の諸仏を供養し、大利智あって諸法の実相を求め、種種の諸観を除く。……諸の聖人の行処は、是を般若波羅蜜と名く。（巻一一、一四二中）

ここでも大慈悲をもつことと、諸法の実相を求めることが、いずれも般若波羅蜜の内容として記されている。

一切の衆生の為の故に施し、亦た諸法実相を知らんが為の故に施す。是を諸仏・菩薩の檀と為す。（巻一一、一四二中）

この「檀」は前後の文脈から、明らかに檀波羅蜜を意味している。ゆえに檀波羅蜜は「一切衆生の為」と「諸法実相を知る為」の二つを含むのである。

悲心を得て而も是の念を作すもの有り。「若し諸法皆空なれば則ち衆生なし。誰か度す可き者ぞ」と。是の時、悲心は便ち弱し。或る時は衆生を以て愍むべしとするも、諸法の空観に於て弱し。若し方便力を得て此の二法（大悲と諸法実相）に於て等しくして偏党なければ、大悲心は諸法実相を妨げず。諸法実相を得るも大悲を妨げず。是の如くして方便を生ず。是の時便ち菩薩の法位に入り、阿鞞跋致地に住することを得。（巻二七、二六四上）

ここは方便（upāya）を説いている箇処だが、いずれにしても菩薩の法位（bodhisattvaniyāma）に入り、不退転の菩薩になるためには、般若波羅蜜の学習が不可欠である。つまり大悲と諸法実相を知る智慧との二つをバランスよく得ることが般若波羅蜜なのである。(24)

以上のように般若波羅蜜が、諸法実相を知る智慧とともに大悲を含むという文脈は、枚挙にいとまがない。しかしもう一方で大智度論には、般若波羅蜜はただ諸法実相を知る智慧だけを意味し、大悲は別の原理だという表現もみられるのである。

菩薩は般若波羅蜜を行ずる時、普く諸法を観ずるに、皆空にして、空も亦復た空なり。諸観を滅して、無礙の般若波羅蜜を得。大悲の方便力を以て、還び諸の功徳業を起こす。（巻三四、三一四中）

ここは般若波羅蜜と大悲が、別のものとして示されている。次も同様である。

修行し已れば、般若波羅蜜を以て諸法の実相を知り、大悲心を以て衆生を愍念す。（巻二七、二六二下）

般若波羅蜜に関するこの二つの解釈のうち、どちらが正しいのか、筆者にはわからない。しかしこのような二説が出てきた理由を自分なりに考えてみたい。

智慧と大悲——般若波羅蜜　釈尊が成道した後、悟った法は甚深であるので人に理解されえないだろうと考え、死を決意したことが『律蔵』に記されている。しかし梵天勧請により、釈尊はみずから悟った真理を人々に説こうと決意する。このとき釈尊の心には大悲が生じたのである。そして釈尊はこの大悲心によって、一生を人々のために真理を説くことに捧げたのである。つまりこのときはじめて、釈尊のなかで、真理（法、諸法実相）を理解する智慧（prajñā）と、大悲心が共存したのである。

小乗部派（特に有部）は、釈尊の悟った法の中心は四諦だと考えた。これこそが真理であり、諸法の実相であり、これを知ることが涅槃への道であった。かれらは四諦の学習に全力をあげ、その修行論を完成させた。すなわち小乗の修行者は、まず戒律を守り禅定を修し、その定のなかで四諦をくりかえし分析観察して智慧を得る。この智慧によ

って煩悩を断じ涅槃に入るのである。それゆえ、この智慧は最も重要である。

しかしそのとき、釈尊の人格のなかに共存していたもう一方の重要な要素、すなわち大悲心を、小乗仏教徒は取り落したのである。わずかにかれらの四無量心（慈・悲・喜・捨）のなかで採用されたに過ぎない。

紀元前後に成立したと思われる大乗仏教は、この大悲心を再びすくい上げたのであると考えられる。釈尊が一生を捧げた衆生への救済心を、釈尊のなかに再び見出したのである。そしてみずからも釈尊の歩んだ道をたどろうと努めた。大乗菩薩の誕生である。先にあげた大智度論のジャータカに、必ず「慈を修す」という語が入っていることから、このことは確かにいえると思う。

そして小乗仏教の唱えた真理（諸法実相）も、実は有・無の相対を越えた空観の立場で裏うちしなければならないことを強調したのである。こうして大乗仏教徒は再び、釈尊の説いた真理を知る真実の智慧と、人々を救済する原動力としての大悲心が結びついたと考えたのである。

さてかれらは小乗仏教の修行の徳目である戒・定・慧の三学に、檀・忍・進の三を加え、六波羅蜜の修行徳目をつくりあげた。ところで、例えば般若波羅蜜（prajñāpāramitā）とは、どのような意味であろうか。これには二つの解釈があると思われる。一つは六波羅蜜の一々を区別する場合に用いられるもので、「般若という波羅蜜」という解釈であり、持業釈（karmadhāraya）である。これによって「檀という波羅蜜」等と区別されえる。

もう一つは、「般若の波羅蜜」という意味で、依主釈（tatpuruṣa）と解される。pāramitā（波羅蜜）は本来「完成」とか「完全」の意味であるから、般若波羅蜜は「智慧の完成」という意味になる。それはまた「完全なる智慧」という意味にもなるであろう。

般若経典にはこの両義が用いられていると思われるが、しかし原義は後者の方、つまり「智慧の完成」「完全なる

智慧」の意味であったろう。それは小乗部派の智慧に比べて「完全なる」智慧という意味である。

それではいかなる点でこれは「完全」なのだろうか。一つは諸法の実相を、小乗有部でいうように有として規定されるものと見ず、不生不滅として捉える智慧であるから、「完全なる智慧」なのだろう。この場合は大悲は含まれない。しかしもう一つは、衆生を救済するという実践行の原動力としての大悲心をもあわせ含むから、「完全なる智慧」なのではないだろうか。本来、智慧（prajñā）と大悲（mahākaruṇā）は全く別のものと思われる。しかし釈尊のなかに共存していた諸法実相を知る智慧と衆生を済う大悲心とをさらに強く結びつけるために、そして小乗有部にたいする優位性を強調するために、あえて pāramitā の語を用いたのではないだろうか。

いずれにしても大智度論では、般若波羅蜜が大悲心を含むものと、含まないものとの二種に区別される可能性があるのである。

八　大智度論とアビダルマ

アビダルマにたいする態度　大智度論には非常にしばしば、アビダルマの教義が引用されている。そこでここでは、大智度論のアビダルマにたいする態度をみてみよう。

大乗仏教は明らかに、小乗仏教にたいする反論の形で現われた。特に説一切有部の実有思想に反対している。しかし大智度論では必ずしも、アビダルマの思想を、しかも有部の思想さえをも反駁するどころか、それを用いて自己の立場の根拠にしていることが多い。

諸の阿羅漢……即ち請いて言く。「起って師子座に就きて処坐せよ。仏何の処に在してか、初めに阿毘曇を説きたまいしや」と。阿難は僧の教を受け、師子座に処坐して説く。「是の如く我聞けり。一時仏舎婆提城(Śrāvasti)に在しき。爾の時に仏、諸の比丘に告げたまわく。諸有の五怖・五罪・五怨を除かず滅せざれば、是の因縁の故に此の生の中に、身心は無量の苦を受け、復た後世には悪道の中に堕す。諸有の此の五怖・五罪・五怨無くんば、是の因縁の故に、今生に於て、種種身心に楽を受け、後世には天上の楽処に生ず。何等の五怖にして応に遠ざかるべきや。一には殺、二には盗、三には邪婬、四には妄語、五には飲酒なり」と。是の如き等を名けて、阿毘曇蔵と為す。(巻二、六九下)

ここには大智度論の作者が、アビダルマは三蔵の一つであり、仏陀自身が説いたものであると考えていたことを示している。そしてその直後に、

問うて曰く。八犍度阿毘曇、六分阿毘曇等は何処より出ずるや。(巻二、七〇上)

と設問して、『発智論』や『六足論』等のアビダルマ文献の成立を論じているが、ここにも必ずしもアビダルマを非難する語調が感じられない。また、

云何なるを阿毘曇門と名くるや。或は仏、自ら諸法の義を説きたまい、或は仏、自ら諸法の名を説きたまいしを、諸の弟子、種種に集述して其の義を解するなり。(巻一八、一九二下)

として決して非難せず、かえってアビダルマの存在理由を説明するのである。それではアビダルマには、いかなる機能・利点があるのか。

若し般若波羅蜜の法を得ずして、阿毘曇門に入れば則ち有の中に堕し、若し空門に入れば則ち無の中に堕し、若し毘勒門に入れば則ち有無の中に堕す。(巻一八、一九四上以下)

これは、アビダルマは般若波羅蜜に裏づけられれば、きわめて有用なものであるという意味であろう。それはなにゆえか。すでに大智度論は、般若波羅蜜が仏陀の初転法輪の真実の教えであることを主張している。この般若波羅蜜にもとづけば、仏陀時代から存在するアビダルマは釈尊の教えを歪曲するどころか、むしろ正しく整理できるのである。

問うて曰く。三十七品は是れ声聞・辟支仏の道なり。六波羅蜜は是れ菩薩摩訶薩の道なり。何を以ての故に菩薩道の中に於て、声聞法を説くや。（巻一九、一九七中）

これは大品般若経の、

菩薩摩訶薩は、不住の法を以て、般若波羅蜜の中に住し、不生の故に、応に四念処・四正勤・四如意足・五根・五力・七覚分・八聖道分を具足すべし。[25]

の経文にたいする部分である。小乗部派の用いる三十七菩提分の徳目を、なにゆえ大乗の経典が菩薩に具足することを勧めるのか、という意味である。これにたいして大智度論は、二つの仕方で答えている。

一つの答えは、菩薩は一切の善、一切の道を学ぶべきであるから、声聞法をも学ばなければならないというものであり、もう一つの答えは、三十七菩提分が声聞の法であるなどとは経のどこにも記されていない、これらは大乗の徳目でもあるのであり、仏は大慈悲をもってこれを説いたのであって、受け取る側がそれぞれの能力の利鈍に従って解釈しているだけなのである、と述べている。ここにもアビダルマが、仏陀時代から存在した仏説であり、般若波羅蜜によって理解されるならば、仏陀の真の意図が顕現されることが示されているのである。

実際のところ原始経典には、法に関する論議（abhidhammakathā）という語がみられる。これが後世のアビダルマのもとになっていると考えられているが、いずれにしても原始仏教の時代、法に関する分析・観察が行なわれていたのである。また後の『大毘婆沙論』の冒頭には、多数の人々によるアビダルマの定義が紹介されているが、アビダル

マそのものへの反論は見当たらない。かれらはアビダルマというものを、釈尊から伝えられた共通の蔵として、尊重していたのである。ところが『倶舎論』の時代になると、アビダルマは仏説でないという意見が、特に有部の反対者（特に経量部 Sautrāntika）から出されるようになる。これは有部の勢力がきわめて大きくなったために、アビダルマといえば有部のアビダルマ教理を指すようになったことを示している。

このようにアビダルマという語は、時代によって意味される内容が異なるのである。それゆえ初期の大乗仏教の時代には、アビダルマという語にはまだ釈尊時代を思い起こさせるニュアンスがあったのであろう。そう考えれば大智度論の作者が、アビダルマという語にたいして、必ずしも反感を持っていない理由がわかるであろう。

実有の否定とアビダルマの活用　さてそれでは、大智度論で非難され論破されているのは、アビダルマのいかなる部分であろうか。それはいうまでもなく主として、有部の「一切法は実有である」という命題である。そしてその他の点では、たとえ有部の教義にしても、般若波羅蜜の立場にたって、むしろ肯定され、有効に利用されているのである。

普通われわれは、説一切有部の基本的立場は「一切有」（sarvam asti）であるから、ほかのすべての教義もこの法の概念にもとづいて、構成されている、と考えている。それゆえ有部の教義はすべて「空」の立場からは否定されるように思っている。しかしひょっとすると、そのようなわれわれの考え方は誤っているのかもしれない。少なくとも大智度論では、一切有を強く否定しながらも、ほかの多くの教義は採用されているからである。

しかしこの大智度論の立場――アビダルマの教義を必ずしも否定せず、むしろ積極的に採用するという立場は、必ずしも大智度論自身に特徴的なものとはいえないと思う。なぜなら、これらはすべて先にあげたように、注釈さるべ

きもとの大品般若経の「三十七菩提分その他諸の声聞法を具足すべし」という文章にそって述べられたものにすぎないからである。

一般に般若経典は、はじめの方の品には小乗の徳目を学ぶべきことが多く勧められており、後の品にいくに従って、小乗仏教への激しい非難が目立ってくるという印象をうける。これは般若経がその成立過程において、初期には小乗をそれほど敵視せずむしろその教義を受け入れていたのが、時代が下り自己の勢力が次第に大きくなってくるに従って、伝統的仏教に強く反撃するようになったためではないかと思われる。いずれにしても、この問題は般若経全体を精査した上で、解明されるだろう。

最後にラモット教授の、これに関する見解を引用しておく。(26)

「私は今まで長い間、大智度論は、説一切有部のアビダルマとそれにたいする様々な注釈書を、一括して排撃しているのだと思っていた。しかし私は、今日では、大智度論は、カートヤーヤニープトラ（迦多衍尼子）のように経典に全く従わない個人的な見解を、小乗仏教の教義に導入してしまったアビダルマ論師たちにたいしてだけ、攻撃を加えているのだと考えている。このような経典と矛盾する新しい見解を除けば、アビダルマは、その権威をすべて保持しているのであって、特にアビダルマが般若波羅蜜（prajñāpāramitā）の視点から解釈されるときには、アビダルマはすべてを決定する根拠になるのである。」

以上筆者は、大智度論の注釈の仕方で特徴的と思われるものを、いくつかとりあげて紹介してきたが、最後にラモット教授の見解をもう一つ加えて、本章を終えようと思う。教授は大智度論の特色として二つの点を指摘している。その一つは大智度論のアビダルマにたいする態度である。これはいま直前に述べおわった。もう一つは、大智度論

の作者が自己の主張をなすときに、たえず原始経典（もちろん小乗仏教の人々が伝持したものではあるが）にその典拠を見出そうと努めている態度である。教授の言を引用しよう。[27]

「大智度論の作者が、新しい大乗仏教の理念を促進せんとする考えから、これこれの経典は自己の理念にあわないといって、経典に抗議をすると、予想する人がいるかもしれない。しかしそのようなことは、決してないのである。この作者の本当の意図は、大乗仏教の教義が古い経典と完全に一致することを示すことにあるのである。」

ラモット教授はそのフランス語訳註において、可能なかぎりすべての原始経典の引用を探し出しておられる。それはまさに驚嘆すべき研究である。右の所論はこのような業績を残された教授にして、はじめて発言できた言葉といえよう。

（1）『出三蔵記集』巻一四、大正五五、一〇〇上以下。
（2）『高僧伝』巻二、大正五〇、三三〇上以下。
（3）横超慧日・諏訪義純『羅什』九二頁以下。
（4）Étienne Lamotte: *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna* (Mahāprajñāpāramitāśāstra), T. III, Introdudtion.（以下（*Traité*）と略す）
（5）「摩訶般若波羅蜜経釈論序」大正二五、五七中。
（6）『大智度論』巻一〇〇、大正二五、七五六下。
（7）『出三蔵記集』巻一〇、大正五五、七六中。
（8）この節のラモット教授の学説は主として、平川彰「E・ラモット教授の「大智度論フランス語訳註』第三巻について」『印度学仏教学研究』一九―二、九二四頁以下を参照させていただいた。
（9）干潟龍祥「大智度論の作者について」『印度学仏教学研究』七―一、一頁以下。R. Higata: *Suvikrānta-prajñāpāramitā-*

sūtra, Introduction.

(10) Lamotte: *Traité*, T. III. Introduction, p. XL.

(11) Lamotte: *Traité*, T. IV. Introduction, p. XIII.

(12) 宇井伯寿『印度哲学研究』第一、三四一頁以下。

(13) 『大智度論』巻一、大正二五、五七下以下。なおこれに関しては、三枝充悳『般若経の真理』八七頁以下参照。

(14) 『大毘婆沙論』巻一七八、大正二七、八九二上以下。

(15) *Abhidharmadīpa*, p. 195.

(16) 『大毘婆沙論』巻一七六、大正二七、八八六下以下。

(17) 干潟龍祥『本生経類の思想史的研究』付篇、八一頁以下。

(18) *Jātaka*, IV, p. 409.

(19) *Jātaka*, III, p. 40.

(20) 同様の内容は『大智度論』巻六、一〇四下。巻六、一〇五上。

(21) 「諸法実相」の原語および意味については、Lamotte: *Traité*, T. V, p. 2181 以下参照。

(22) 同様の内容は『大智度論』巻三二、二九九上。巻三四、三一三上。

(23) 同様の内容は『大智度論』巻一一、一三九下以下。巻一八、一九四中。巻三二、二九七下以下。

(24) 同様の内容は『大智度論』巻三二、二九九上。巻三二、三〇二上。

(25) 『摩訶般若波羅蜜経』巻一、大正八、二一九上。*Pañcaviṃśati*, p. 19, *l*. 12-15.

(26) E・ラモット「大智度論の引用文献とその価値」『仏教学』第五号、一二頁以下。

(27) E・ラモット前引論文、五頁。

後記　本章を作成するに当たり、筆者はベルギーのE・ラモット教授のフランス語訳註 *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome I-V, Louvain, Louvain-la-Neuve, 1949-1980. を全面的に使用させていただいた。本書は鳩摩羅什が直訳したと伝えられる『大智度論』巻三四までの正確なフランス語訳と綿密な註記とからなっており、大智度論研究に

必須の書物である。

なおラモット教授は本年五月逝去された。享年八十歳。謹しんでご冥福をお祈り申し上げ、深い学恩に心からお礼を申し上げる次第である。

V 後期の般若思想

天野 宏英

一　はしがき

後期般若思想と『現観荘厳論』　インドの大乗仏教は後期になると、中観・瑜伽行両派の拮抗の時代をすぎて、瑜伽行中観派と称せられる、一種の折衷的な思想的特徴をもった学派が形成されてきた。もっとも、その思想的基盤は中観派におき、その上で瑜伽行派との融合・統一をはかるというものであった。[1] このような思想潮流の中にあって、いささか特異な地位を占めているのがハリバドラ (Haribhadra 八〇〇年ごろ)[2] である。かれの著作や思想は中国にまでもたらされなかったために、われわれにははなはだなじみの薄いものであるが、チベット仏教には大きな影響を及ぼしている。たとえばチベット仏教の改革者ツォンカパ (Tsoṅ kha pa 一三五七―一四一九) の思想的特徴は「甚深観」と「応大行」と称せられるものであるが、前者は月称 (Candrakīrti 五六〇―六四〇ごろ) の『入中論』(*Madhyamakāvatāra*) に、後者は弥勒 (Maitreyanātha) の『現観荘厳論』(*Abhisamayālaṃkāra*) にたいするハリバドラの注釈書にそれぞれもとづくものとせられ、[3] またチベットの僧院において学ばれる顕教学習の五学科の中の第二、般若学のテキストとしてハリバドラの注釈書（詳しくは「小注」*Vivṛti*）が用いられているほどである。[4] すなわちハリバドラの注釈書は般若経、とりわけ、それに含まれる涅槃証得の道・実践の方法に関する理解の手引きとされているわけである。[5] 周知のごとく『現観荘厳論』は浩瀚な『二万五千頌般若経』(*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*) をわずか八章七〇義でもって分析し要約したものであるから、まったく項目羅列的であり、注釈なくしてはほとんど解読不可能といっても過言ではない。したがって注釈書が大きな比重を占めるわけであるが、チベットではもっぱらハリバドラの注釈『小

注』が用いられ、プトン（Bu ston rin chen grub 一二九〇―一三六四）・ツォンカパなど著名な学僧によって複注が数多く造られている。[6] このような意味で、チベットでは『現観荘厳論』、ひいては般若経は主としてハリバドラの注釈書を通して理解され解釈されてきたのである。

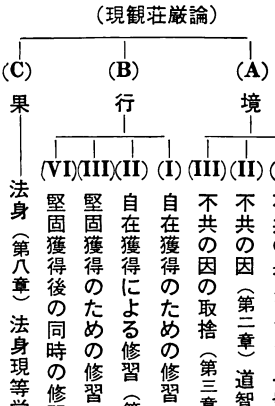
そこで、いわゆる後期の般若思想――それはもっぱら『現観荘厳論』の論述構成にもとづいている――を解明する手掛りとしてハリバドラの『現観荘厳論』にたいする解釈やかれ自身の思想を究明することが必要不可欠となる。本論では、ハリバドラの注釈書『大注』（*Vyākhyā*）および『小注』にもとづいて、まず『現観荘厳論』の構成について概観し、ついでかれの思想の特徴の一、二について触れることにする。

二　ハリバドラによる『現観荘厳論』の梗概

三種の解釈　ハリバドラによると、『現観荘厳論』一論は(イ)詳細な記述（vistara）、(ロ)中間（的な記述）（madhya）および(ハ)簡単な記述（saṃkṣepa）をそれぞれ喜ぶ衆生を対象とする三種の解釈法が可能であるという。最初のものはいわゆる八句義あるいは八現観でもってする解釈法で、当の『現観荘厳論』全体がそれによっており、つぎは六種の項目、すなわち(1)目標（lakṣaṇa＝三一切智性）、(2)加行（prayoga＝一切相現等覚）、(3)最勝（prakarṣa＝頂現観）、(4)次第（anukrama＝次第現観）、(5)究竟（niṣṭhā＝一刹那現等覚）、(6)成熟（vipāka＝有事業の法身）でもってし、そして最後のものは三項目すなわち(1)境（viṣaya＝三一切智性）、(2)加行（prayoga＝一切相現等覚等の四種の現観）、(3)果（phala＝有事業の法身）でもってする解釈法である。[7]

今は、プトンの『複注』によって八現観七〇項目を中心とした簡単な科文を最初におき、[8] つぎにそれらの相互関係を『大注』の二種の要約義（piṇḍārtha）によって説明しよう。

1 簡潔な要約義（samāsataḥ piṇḍārthaḥ）



仏果（buddhatva）を求める菩薩に、初めに果を示すから、発心等の一切の形相を熟知する一切相智性が説かれたのである。それは声聞道などを熟知しないでは（得られ）ないから、つぎに道智性が、（そして）それも一切の事物を熟知しないでは（得られ）ないから、つぎに一切智性が（説かれたのである）。

つぎに、このように獲得せられた三つの一切智性について、あらゆる場合に自在（vaśitva）となるために、ふたたび一切相と道と事物との種々の智を包括して三つの一切智性を修習することによって一切相現等覚を証得し、勝進道によって最勝究竟の証得をうることから頂現観を得て、個別と全体との別によって、修習されたもろもろ

の意義を整理して確定するために直観するという次第現観を認識して、さらにまたよく修習するために一刹那現等覚が修習されたのである。（そしてその）直後、第二刹那に法身現等覚を正しく証するのである。（荻原本一六頁。第三・四偈の前におかれる）

2　詳細な要約義（vyasataḥ piṇḍārthaḥ）

〔第一章〕

- (I) 道の自性・発菩提心 I
- (II) それを清浄にする教誡を受けること II
- (III) それを修習した果・順決択分 III
- (IV) 教誡の意味を不顚倒に行ずること
  - (1) それにもとづいて行が生ずる因・種姓 IV
  - (2) それを縁じ行ずる境・所縁 V
  - (3) それを目指して行ずる果・所期 VI
  - (4) いかに行ずるか・自性
    - (イ) 被甲行 VIII
    - (ロ) 発趣行 IX
    - (ハ) 資糧行 X
    - (ニ) 出離行

等正覚を証得しようと願う者は、初めに空と悲を胎とし（śūnya-karuṇā-garbha）、願と発趣とを本質とする（praṇidhi-prasthāna-svabhāva）二種の菩提心を発して、発心とそれによってもたらされた諸法とを成就するために、獲

得せられた功徳を護り増長するために、行（pratipatti）などについての教誡を得る。引きつづいて多量の聞等によって獲得せられた順解脱分たる、信等を特質とする善根より向上して、四諦の通達に随順し世間的な修習からなる四種の順決択分を決定する。

ついで、行を修するものには前述の順決択分とは別の見道などもあるから、行の基礎であり、まさしく法界を本質とする菩薩は、先に一切法を縁じ、後に一切の有情の中の最高なるものとしての心偉大性、断偉大性および証偉大性について行が起こるから、目標とせらるべき三種の所期を修習すべきである。

つぎに、それを獲得するために、《三つの一切智性という対象に関しては、一般的に善法を依止とし、また一切相現等覚などの四種の現観に関しては、それぞれの現観にたいして六波羅蜜を依止とする行為が行（pratipatti）である。》それゆえ、このように加行・見・修・勝進の各道を本質とする被甲などのもろもろの行の中で、精進を本性とするものとして最初に被甲行によって武装し、発趣行によって全大乗法に登ることを先とし、ついで資糧行でもって資糧の積集せられることによって出離行が証得されるべきである。（荻原本一六―一七頁。第五・六偈の前におかれる）

〔第二章〕

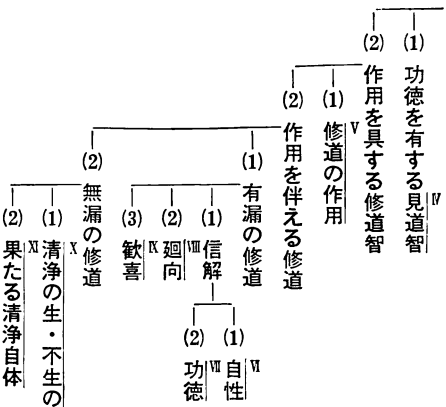
I (I) 道智の支分

(II) 有支分の道智

II (1) 声聞の道智

III (2) 独覚の道智

(3) 菩薩の道智



一切相智性の証得は一切の道を熟知せずしてはないから、つぎに道智性を示すために、（まず）（如来の）自性の光明でもって神などの異熟的な光明を隠蔽することによって、（我は）世間を守護するもの（なり）などの我慢を除くから、間接的な表現（vakrokti）でもって《まさしく慢を打ち砕いた相続の人のみがこの（道智性の）証得に適合する》とて所依（adhāra）を説く。つづいて対象の各別に決定していることなどを述べて、道智性章においてすべての道が円満せしめられるべきであるから、声聞道と独覚道の説明の後に、この世などの諸功徳を具足せる、菩薩の大利益のある見道が世尊によって説かれた。そのつぎに、修道が説明せられる場合、語るべきことが非常にわずかであるから、そして所化はもっぱら結果を考えて行動を起こすから、初めにそれの作用を示す。つ

いで修道は有漏と無漏との自性によって二種であることを説く。信解と廻向と歓喜との作意の区別によって三種の有漏の修道がある中で、まず諸鉱物から金塊を（造る）ように福徳を造るから、初めに信解作意を説く。そしてそれを修習する菩薩を激励するために、このように信解するものには仏などによって称讃などがなされるので、次第に増大する歓喜を本質とする称讃・讃嘆・称誉が説かれたのである。ついでかれは、金細工人が（金塊を）装身具（の資料とするように）、その福徳を等正覚のための資料とするから廻向作意（を説き）、その後に、自他の福徳の行為の平等性を獲得するために歓喜作意を説く。ついで加行と清浄との区別によって無漏の修道は二種であるから、第一の引発を特質とする（修道）を説明し終って、第二の極清浄を特質とする（修道）が示されたのである。（荻原本一七―一八頁。第七―九偈の前におかれる）

〔第三章〕

- (I) 境・事智
  - (1) 主題・二つの事智の自性 I、II
  - (2) 所成の果たる母への近・遠の別 III、IV
  - (3) 能成・所対治と能対治の区別
    - (1) 事智にたいする相執の断と能対治 V、VI
    - (2) 果にたいする相執の断と能対治
  - (3) 要約義
- (II) 行・加行 VII
  - (1) 加行の区別
  - (2) 加行の平等性 VIII
- (III) 果・見道 IX

一切の事物を熟知せずしては、正しく道を熟知することはないから、一切智性を示すために、まず般若でもって輪廻の過患を見ることによって、また慈でもって有情利益をなすことによって、菩薩は有と寂（bhava-śama）とに住しない。それゆえ、あい対立することを述べて、声聞と独覚はこのようではないと説く。その後にまさしくそれを確証するために肯定と否定で（有）相と無相とを把握することから勝者の母について遠・他（＝近）の関係が示されて、可得と不可得でもって所対治と能対治とを示す。その後、その両者の修習についてふたたび肯定の仕方のみによって菩薩に加行を説く。それに引きつづいて、それの平等性を説くことを先とする見道が修習されるべきである、と説かれたのである。（荻原本一八頁。第一〇・一一偈の前におかれる）

〔第四章〕

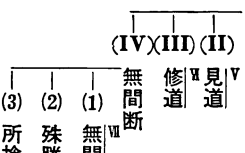
- (I) 一切相のみ
  - (1) 加行・行相 I
  - (2) 加行者・人
  - (3) 加行・自性 II
  - (4) 加行の後に
    - (1) 功徳を知って取得すること III
    - (2) 過失を知って捨すること IV
    - (3) 相を知ること V
    - (4) 順解脱分を知ることにもとづく VI
- (II) 殊勝なる一切相の修習次第

(1) 相続を成熟する順決択分 Ⅶ
(2) 依止・不退転の僧伽 Ⅷ
(3) 支分たる有と寂との平等性 Ⅸ
(4) 接近の支分・国土清浄の加行 Ⅹ
(5) 他者を摂受する因・善巧方便の加行 Ⅺ

つぎに、熟知せられた三種の一切智性について自在（vaśitva）となるために、さらに一切相と道と事物との種々の智を包摂して三種の一切智性を修習する。ゆえに一切相現等覚を示すために、まず諸行相（ākāra）が、殊勝なる加行でもって、順次に功徳を獲得し過失を遮遣して相智（lakṣaṇa-jñāna）の後に、順解脱分の善根を生じたものによって修習されるべきである、と行相などを示す。ついで順解脱分が増長せられた、意志堅固な、順決択分等を証得して有学たる不退転の菩薩衆の法を獲得したものには——仏果の因である、輪廻と涅槃との平等性の修習の後に、清浄なる自己の仏国土を成就した場合——善巧方便によって、適宜に任運に仏の事業が生ずる、と順決択分等が示されたのである。（荻原本一八—一九頁。第一二・一三偈の前におかれる）

〔第五章〕

(I) 加行道
(1) 煖 Ⅰ
(2) 頂 Ⅱ
(3) 忍 Ⅲ
(4) 世第一法 Ⅳ

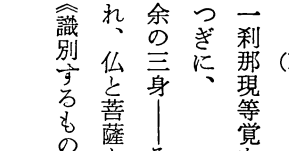


一切相現等覚を獲得したものには勝進道によって最勝に達した証得があるから、頂現観を示すために、順次に煖等の四種の順決択分を本質とする証相と増進と堅固と心の安住（liṅga-vivṛddhi-nirūḍhi-citta-saṃsthiti）を説明して後に、流転分と還滅分（pravṛtti-nivṛtti-pakṣa）とを所依とし、また実有の人と仮設の人（dravya-prajñapti-sat-puruṣa）とを所依とする、順次に二つずつの所取分別と能取分別とがあるから、断ぜられるべきものとして四種の所対治を、また獲得せらるべきものとして、それを断ずる位の差別である四種の能対治を、それぞれ見道と修道とにおいて示し終って、仏位（buddhatva）の獲得に間断なきがゆえに、両諦にもとづいた善巧方便によって除かれるべき誤認とともに無間三昧が示されたのである。（荻原本一九頁。第一四・一五偈の前におかれる）

〔第六章〕

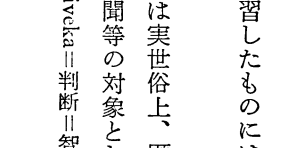
頂現観を獲得したものは、個別と全体とによって、証得した事柄を順次に堅固にするために修習するので、一切法を摂受する布施など十三種（六波羅蜜、I—VI 仏・法・僧・戒・捨・神性の憶念および VII VIII IX X XI XII 一切法の無自性に通暁すること XIII）として……（中略）……次第現観が説かれたのである。（荻原本二〇頁、第一六偈前半の前におかれる）

〔第七章〕



次第現観を修習したものはよく修習するために、まさしくかの証得せられた、不異熟にして無漏なる一切法の一刹那の特質などの四種の区別のある諸法をたった一刹那で現証する。（荻原本二〇頁。第一六偈後半の前におかれる）

〔第八章〕



一刹那現等覚を修習したものには、第二刹那に法身現等覚があるので、菩薩の三種の無間の現等覚を示し終って、つぎに、

余の三身――それは実世俗上、顕現しており、勝義上、法性から成るものであるが――は信解に応じて開顕せられ、仏と菩薩と声聞等の対象として建立せられたのである、ということを説くために、

《識別するもの（viveka＝判断＝智）と識別されたもの（vivikta＝概念＝空）とは不異（avyatirekitva）なるものと認

められるから[9]》

という道理にもとづいて、それ（＝余の三身）と不異であっても、自性身は、〈出世間道によって得られるが、造られるのではない〉という不改作（akṛtrima）の意味によって、幻のごとき不二の智でもって一切法を行ずることによって別に証されたのである。それゆえ、先にそれ（＝自性身）を説明して、つぎに、

如来のみの対象であり、智資糧より生ずる、有事業の法身――それは瑜伽行者の世俗上、殊勝なる境（＝受用・変化の二身）として顕現し生じて説法等の利行をなすものであり、また転依によって（無漏に）転じたものであるが――は、（仏地において）必ず許容されねばならないところの、一切種の不二の心心所（advayāś citta-caittāḥ）である。

（以上の）説明に引きつづいて、受用身は、種々の経宝を聞きたいと願う、十地に悟入した大菩薩たちとともに、最勝にして無過失の大乗の法を受用するという喜と楽を享受するから、無量の福徳資糧によって積集された相好でもって輝いている身である。

（以上、受用身を）説明し終って、まさしく福・智二資糧の一分より生じ、声聞たちによって了得されうる変化身――それは適宜にすべての有情の利行をなし、またあらゆる方法で有頂（bhavāgra）に至るまで相続不断であるが――は釈迦牟尼如来などの姿を有するものである、と示されたのである。（荻原本二〇―二一頁。第一七偈の前におかれる）

三　ハリバドラの思想

ハリバドラの思想の特徴を解明するにあたって、まずはじめに、思想的枠組みのひとつである二諦説についてのかれの解釈を解明し、ついでその解釈が他の面にどんな特徴あるいは特異な点となって現われているか、その点をかれの仏身論をとりあげて考察しよう。(10)

1　二諦説

二種の世俗諦　二諦といわれる場合、それが勝義諦と世俗諦を意味することはいうまでもないが、その意味する内容は諸論師の間で一定していない。たとえばハリバドラはつぎのようにいう。

はじめにアートマン等の否認によって外境に立たしめて、後に虚妄分別・依他起・円成実の（三）性を説いて三界唯心の理解に置き、ついで正しい合目的的行為に適合すると適合しないとの、すなわち実と非実(tathyātathya)との区別によって二種の世俗諦（を弁別し、それら）が伺察を経ないときもっぱら意に適うところの、それぞれ前の自己因に依存するものであることを示して、実世俗 (tathya-saṃvṛti) に立って、経験的には (yathādarśanaṃ) 幻人のごとくに布施等が実践されるべきであり、そして勝義としては不生であると修習されるべきである。（荻原本五九四頁）

と。勝義諦はともかく、世俗諦を実世俗諦と非実（＝邪）世俗諦との二種に分っている。ここで弁別の根拠とされている合目的的行為の適・不適という考え方は法称（Dharmakīrti 六五〇ごろ）の論理学では、存在を規定する場合に用いられる重要な概念であり、「合目的的行為をなす能力はここでは勝義有（paramārthasat）である」（Prajñākaragupta, *Pramāṇavārttikabhāṣya*, p. 175）と解されている。ハリバドラと法称とで解釈が異なっているが、世俗諦をハリバドラのごとく解釈する例は伝清弁造の『中観義集』（*Madhyamakālaṃkāra*）などにも見られる。ハリバドラの解釈はそれらを継承するものであろう。

なお二種の世俗諦の中、非実（＝邪）世俗諦はしばらくおき、実世俗諦はハリバドラの思想において重要な位置を占めている概念である。今、その先駆的用例と思われる清弁（Bhavya または Bhāvaviveka 四九〇―五七〇ごろ）の『思択炎』（*Tarkajvālā*）の用例を吟味して、ハリバドラのそれと比較してみよう。

清弁の「実世俗諦」説　『思択炎』（東北目録 No. 3856）にはつぎのように述べられている。

(イ)かの般若なる慧も、勝義諦と世俗諦の二つによって二種であると認められる。その中、まず実世俗智（tathya-saṃvṛtijñāna）は清浄世間智といわれる。真実義（tattvārtha）を証得することに随順するから実世俗智である。（fol. 55a）

(ロ)分別の網を残りなく滅することを成就し、寂静にして自内証せらるべき……（中略）……虚空のごとく無垢なる真実に悟入することなくして悟入する般若が勝義智（paramārthajñāna）である。（fol. 56a）

と。そしてまた、実世俗諦は「解脱の宮殿の頂に昇る階梯」（fol. 56b）とも「無相なる勝義の（証得の）後に得られた清浄世間智の行境」（同）とも解されている。したがって勝義諦＝勝義智と弁別された、清弁の実世俗諦＝実世俗智

は単なる世間的な世俗諦ではなく、後得清浄世間智の行境にして解脱に至る階梯・方便たる性格を有するものである。この点について『般若灯論』(*Prajñāpradīpa* 東北目録 No. 3853) を参照すると、勝義諦の語源的解釈につづいてつぎのように述べられている。

(イ)それ (＝勝義) を境とする無分別智も無境の理趣によって勝義である。それに勝義があるから。

(ロ)それ (＝勝義の対象的把握) を否定することに随順する不生等の教説と、

(ハ)聞思修所成の慧も勝義である。勝義を証得する方便のゆえに不顚倒であるから。(fol. 22a)

と。観誓は真如を勝義諦とし、前記の(イ)、(ロ)、(ハ)を「施設の (＝世俗的 sāṃketika) 勝義諦」と解して勝義諦を二分している[11] (東北目録 No. 3859(c), fol. 236a)。前掲の『思択炎』の解釈と『般若灯論』のそれとを対比してみると、まず前者の実世俗智 (＝実世俗諦) が後者の(ロ)不生等の教説と(ハ)聞等の三慧に対応することは、ともに真実義 (＝勝義) を証得することに随順するとか、証得する方便であるとか説かれているところから明らかである。ただ問題となるのは、『思択炎』の勝義智に対応すると思われる(イ)無分別智を観誓が(ロ)、(ハ)と同様に「施設の勝義諦」に含ましめている点である。なぜなら、清弁の実世俗諦と観誓の「施設の勝義諦」とはその内容に差異があることになるからである。この相違はつぎのハリバドラの解釈との関連においても看過することができない。

ハリバドラの「実世俗諦」説　つぎにハリバドラの用例の二、三を記すと以下のようである。

(イ)余の三身——それは勝義よりすれば (paramārthataḥ) 法性から成るものであり、かつ実世俗よりして (tathyasaṃvṛtyā) 顕現しているところのものであるが——は、信解に応じて開顕せられ、仏・菩薩・声聞等の対象として建立せられたのである[12]。(荻原本二〇頁、九一四頁)

(ロ)道理に随うものがないから、(一切相智性の所縁の)無(abhava)は実世俗である、といわれる。そして、かの覆われた真実を自性とする(実世俗)を幻と等しい性質であるとする認知が、しだいに清浄となる。(荻原本七九頁)

(ハ)まさしく実世俗を自性とする、不二なる如幻の心を聞思から成る智でもって確立せしめて、云々。(荻原本六四一頁)

(ニ)アートマンは合目的的行為(を成就する)能力のないもの(arthakriyāsamarthatva)であるから、ろばの角のごとく実世俗よりしても生じないものとして絶対に存在しない。(荻原本一一二頁)

と。(イ)は法・受用・変化の三身が勝義上ではなくて、実世俗上顕現しているものであることを説く。この場合の実世俗が単なる世間的世俗でないことはいうまでもない。ただしかし三身の建立を実世俗上とすることは、瑜伽行派の言葉を借りていえば、根本無分別智(=法身)および後得無分別智(=受用・変化の二身)の成立する位態を実世俗とみなすことになるであろう。だとすれば、ハリバドラのいう実世俗は清弁のそれと内容を異にし、むしろ観誓のいう「施設の勝義諦」と一致するものとなる。

つぎの(ロ)に、実世俗が覆われた真実を自性とするということは、さきの『般若灯論』の所説を参照すれば、不生等の教説となること、換言すれば「教説に在る真如」となった位態を意味するであろう。

つぎの(ハ)にいう不二の心とは無分別智であり、それが聞思所成の智でもって確立せしめられる、とするのであるから、当然聞等所成の三慧も実世俗智となるであろう。

最後の(ニ)は、さきにも触れたように法称の存在論にも関連するが、要するに実世俗として存在するものは、ろばの角のごとき存在ではなくて、合目的的行為を成就する能力のあるものである。この解釈は清弁には見出されず、またかかる能力あるものを実世俗上の存在とする点は法称とも異なっている。

以上、実世俗諦についてハリバドラと清弁の用例を比較考察したが、特に勝義智の帰属については両者見解を異に

し、ハリバドラはむしろ観誓の所説と軌を一にしている。しかし、「合目的的行為を成就する能力あるもの」[13]とする解釈は、これを法称に承けて、実世俗の内容の説明に依用されたのである。

「瑜伽行者の世俗」 なおハリバドラには、この実世俗（諦）と概念的に類似するものとして「瑜伽行者の世俗」(yogisamvṛti) という言葉も用いられている。[14] その用例はつぎのごとくである。

(イ)それ（＝受用・変化二身）は瑜伽行者の世俗よりして説かれたのであると認められる。これと同じ道理によって、不二の智から成る法身も同様に、（自性身とは）別に説かれるべし、ということになる。（荻原本九一六頁）

(ロ)《(実) 世俗の階梯なしに真理の宮殿の頂に登ることは、賢者にとって不合理である。》ゆえに瑜伽行者の世俗よりして答を示すために（つぎのように）説いたのである。[15]（荻原本四〇頁）

(イ)諸法に執着することを離れた、如幻の智を実現するために無相三昧が説かれた。瑜伽行者の世俗よりすれば、真実の自性を有する円成実（性）が証得さるべき自性たるものであるから。（荻原本九三六頁）

(ニ)瑜伽行者の世俗よりすれば、無上の菩提がある。それゆえ、勝義よりすれば菩薩の存在性はない。（荻原本九五六頁）

まず(イ)は、受用・変化の二身と同様に、不二の智から成る法身も瑜伽行者の世俗よりして説かれた、とするのであるが、この見解はさきの「実世俗」のところでみたハリバドラのそれと同一趣旨である。したがって「瑜伽行者の世俗」と「実世俗」とは同義語であると考えられる。この点は、(ロ)において実世俗が瑜伽行者の世俗と云い換えられていることからも明らかである。つぎの(ハ)によると、円成実性が証得さるべき自性とされるのは瑜伽行者の世俗としてであり、また(ニ)によると、無上菩提（＝根本無分別智＝勝義智）があるとされるのは勝義としてではなく、瑜伽行者の世俗としてである。

これらの叙述からすると、ハリバドラの用いる「瑜伽行者の世俗」は、道および道果が施設される位態を意味しており、前述の「実世俗」と同一の内容を有するものである。

以上、ハリバドラの二諦説、なかんずく「実世俗（諦）」およびそれと同一の概念をもつ「瑜伽行者の世俗（諦）」について、その用例を吟味してきたが、彼の思想の枠組みとして注目すべき点を列挙すれば、つぎのごとくである。

(一)、勝義諦は法性・真如のみを意味する。

(二)、教説・道および道果の成立する位態は「実世俗」であり、したがって、瑜伽行派の言葉を借りていえば根本無分別智と後得智との両者を内容とするものである。

2　仏身論

四身説　まず『現観荘厳論』につぎのように説かれている。

自性身と、有受用の身と、同様に他は変化身と、有事業（sakāritra）の法身とで四種である、と説かれる。[16]（荻原本二一頁）

と。もっとも四身の名称が般若経に見られるわけではなく、『摂大乗論』など瑜伽行派の仏身論からの借用である。ただ『摂大乗論』などでは自性身と法身とは同義異名と解されている。したがって自性身と法身とを同一とみるか別異とみるかによって、三身説と四身説とに見解が分れてくることになる。ハリバドラは第八章の冒頭に、

一刹那現等覚を修習したものは、第二刹那に法身を現等覚する。そしてそれは自性身等の差別によって四種である。（荻原本九一三―九一四頁）

といい、自性身と法身とを別立した四身説を主張している。この四身説がハリバドラの創説であることはインドにおいても承認されていたようで、アブァーカラグプタ (Abhyākaragupta) は、「その建立（すなわち法身を自性身より別立すること）はハリバドラの恣意 (raṅ dbaṅ) によるもので、遮遣すべきである」と述べている。(17)

そこではじめに、問題の自性身と法身とのそれぞれの性格について考察し、ついで自性身と余の三身との関係についても言及しよう。

(一) 自性身 (svābhāvikakāya)

「理」としての自性身　まず『論』第一偈に、

一切種の清浄に達した無漏の諸法の本性を特質とするものが、牟尼の自性身である。（荻原本九四一頁）

と説かれ、ハリバドラはここに自性身が定義されていると解釈する。しかしこの偈は重要な問題を含んでいるので、つぎに本偈の訳例を一、二挙げ、ハリバドラの注釈と比較検討しよう。

(イ) Masson-Oursel 訳

Les idéaux sans-écoulement qui ont obtenu la pureté omnigénérique (sont) le corps Svābhāvika du Saint: telle est la définition de leur nature.(18)

(ロ) Conze 訳

Those who have attained a state of purity in every respect, and (all) the dharmas without outflows, theirs is the Substantial Body of the Sage. Its essential nature has the following marks:(19)

(ハ) ハリバドラの第一偈にたいする注釈

智を本質とし、出世間であり、法界を自性とするものとして無漏であり、(かつ)諸垢が客塵的性質のものとして一切種の清浄、すなわち自性遠離を特質とする(清浄)に達したところの念処等(の諸法)の本性、すなわち無生からなる自性が、牟尼仏世尊の自性身である。(荻原本九一四頁。傍線は偈文を示す、筆者)

さて、ハリバドラの注釈によると、自性身は無漏の諸法ではなくて、無漏の諸法の本性、すなわち、「無生からなる自性」(anutpāda-rūpa-svabhāva)あるいは無生性(anutpādatā)を意味している。たとえばプーサンも自性身を「すべての汚れから清浄になった諸法の本性」と定義し、そしてこれを『成唯識論』の法身、厳密には法性身(dharmatā-kāya)であると解している。[20] たしかに無生という言葉は、般若経や『大智度論』などでは無作、無相、空、法界、諸法実相などと同義語にして第一義を指す言葉である。[21] したがってハリバドラのいう自性身はいわゆる「理」を意味している。

このように理を意味する自性身の性格について、さらにつぎのような注釈が加えられている。

(自性身は)、《出世間道によって得られるが、しかし作られるのではない》という不作(akṛtrima)の義により、幻のごとき不二の智でもって一切法を行ずることによって証得せられる。[22](荻原本二〇頁、九一四頁)

と。これでみると、自性身は不作なるものとして、出世間道によってただ証得せられるのみであって、生ぜしめられるのではない。自性身の性格を、このような意味に解する例は『摂大乗論釈』や『金剛般若経論釈』などにも見られる。なかんずく、自性身を不作なるものと定義する例は、たとえば『宝性論』に、

善浄なる自性身は宝像の如しと知るべきである。本性(prakṛti)は不作(akṛtrimatva)であるから、また功徳宝の所依であるから、である。[23]

と説かれている。

以上が、ハリバドラの説く自性身の性格である。ただこの場合、「念処等の無漏の諸法の本性が自性身である」という表現あるいは解釈の仕方が、般若経の「一切の無漏法の自性は一相にして無相である」[24]や『大智度論』の「一切の無漏法は……皆な無相と名づく。……諸仏の法は……皆な如・法性・実相に入る」（大正二五、二七四上）などの文と軌を一にしていることは、つぎの法身の定義と関連して特に注目すべき点である。

(二) 法身 (dharmakāya)

第一偈と第二―六偈の関係　まず、第二―第六偈の前文に、

かくのごとく第一身（＝自性身）を示して、つぎに無戯論の智を本質とし (nisprapañcajñānātmaka)、無漏の念処等（の諸法）から成る第二の法身を説く。[25]

と述べ、五偈を引用して注釈する。まずそれらの偈文をみると、そこには『二万五千頌』にみられるのと同一の無漏法――ただし道種智と一切智性を除く二一種――が列挙されている。そして第六偈の末尾は、「以上が法身といわれる」（荻原本九一六頁）と結ばれている。

そこではじめに、第一偈と、第二―第六偈との内的連関について考察する必要がある。なぜなら、これについて二様の解釈が可能であるから。すなわちハリバドラのごとく、前者は自性身を、後者は法身をそれぞれ説くものと二分するか、それとも「以上が法身といわれる」の「以上」の内容に第一偈をも含ましめて、両者を一体的にみるかによって、四身説と三身説とに見解が分れることになるからである。たとえば先のマッソン＝ウルセル等のごとく第一偈を解すれば、第二―第六偈は第一偈の補足的・敷衍的な説明となり、自性身と法身とが同義異名となるであろう。この点について宇井博士はつぎのごとく述べられている。

チベット伝では八の一の、無漏の諸法の一切種の清浄に達したのを自性の相となすのが牟尼の自性身である（＝第一偈の訳――筆者）というに対して、右の功徳の相応を以て智法身（jñāna-dharmakāya）として、法身と分って見るかの如く説いて居るが、第六偈には以上が法身といわれる、とあるから、二つに分つべきではなくして、結局、自性身が即ち法身と称せられるに外ならないのであることが判る。これは即ち、法身が此の論では理智不二の法身で、決して理法身のみでないことを示す点である。(26)

と。この引用文から明らかなように、宇井博士は第一偈と第二―第六偈とを分ってみるべきでなくて、両者を併せて自性身即ち法身、換言すれば理智不二の法身なることを説いている、と解釈されるわけである。この見解は自性身即ち法身とみる三身説に立つもので、弥勒の創説とされる瑜伽行派の仏身論である。すなわち『大乗荘厳経論』（*Mahāyānasūtrālaṃkāra*）「菩提品」に、

自性身と、受用身と、他の変化身とが、実に諸仏の身の差別である。そして第一（身）は（他の）二（身）の所依である。

諸仏には三種の身がある。自性（身）は法身で転依（āśrayaparāvṛtti）を特質とする。(27)

と説かれるのがそれであり、またそれが理智不二の法身を意味することは、『摂大乗論世親釈』（真諦訳）につぎのごとく明確に説かれている。

論に曰く、此の中にて自性身とは、是れ諸の如来の法身なり。釈して曰く、此の三身の中にて、若し自性を以て法身と為さば、自性に二種有り、定んで何の自性を以て法身と為すや。一切の障滅するが故に、一切の白法円満するが故に、唯だ真如と及び真智とのみ有りて独存するを、説きて法身と名づく。身は依止を以て義と為す。（大正三一、二四九下）

と。すなわち、ただ真如と真智のみあって独存するのを法身と名づけるのである。

このように『論』自体に自性身即ち法身とする解釈が可能であるとしても、ハリバドラは前述のごとく見解を異にし、後世「智法身」と称せられるユニークな法身論を展開するのである。

無漏法と法身　さて、このように二分された結果、第二―第六偈を文字どおりに理解するならば、ハリバドラ自身、当該偈の前文中に「念処等（の諸法）から成る」と説いているように、二一種（注釈では道種智と一切智性を加えて二三種）の無漏法をもって法身とみなすことになり、そして法身の語源的解釈は、ラトナーカラシャーンティ（Ratnākara-śānti）のごとく「法の集り」[28]（dharma-samūha）とも解することができるであろう。一般的に教法を仏と見、これを譬喩的に表現して法身と称する例は古くミリンダパンハー（*Milindapañhā*）の中に見出すことができる。[29]しかし前述のように、一定の無漏法をもって法身と呼ぶ説の先駆的用例は、『大毘婆沙論』や『大智度論』の十力・四無所畏等の功徳法を法身と解する説に求めることができる。[30]もっとも無漏法の数は『大毘婆沙論』などよりもむしろ『摂大乗論』に説かれる法身相応の功徳法と一致している。ところで、数の点はともかくとして、このように限定された無漏法をもって法身と見なす説は先例のあることで、ハリバドラがそのように解釈したとしてもなんら特異な解釈ではない。

「智法身」への展開　では、このように限られた無漏法を意味した法身がいかなる解釈の過程を経て、いわゆる智法身と称せられる性格のものとなったのであろうか。

この点で問題となるのは、法身が一方では「念処等（の諸法）から成る」とされながら、しかも他方では「無戯論の智、あるいは不二の智を本質とする」と説かれていることである。すなわち後者の解釈によると、ハリバドラは、

前述のように文字どおりに無漏の諸法を法身と解するに止まらず、無漏法の体である無漏智、無戯論の智を摘出し、これを法身とみなしているのである。たとえば十力等の功徳法が「智をもって自性と為す」ことはすでに『大毘婆沙論』等にも説かれている。[31] その意味では、法身の内容が無漏法から、その体である無漏智へと深化されたともみなしうるであろう。

しかし、ここでさらに注目すべきことは、法身の意味する内容が、ただ仏所説の無漏法から無漏智へと深化されたと云うだけでなく、その無漏智（＝法身）が瑜伽行派に説く転依所成の無漏智と結びつけられ、瑜伽行派的に解釈されていることである。すなわち、二の2の要約義に説かれた法身の定義によると、法身は、(イ)瑜伽行者の世俗上、殊勝なる境すなわち受用・変化二身として顕現し生じて説法等の利行をなし、(ロ)転依によって無漏に転じたところの不二の心心所である。まず(ロ)に、無漏の不二の心心所すなわち法身が転依において成立するとなす点は『摂大乗論』に「法身は転依を相とする」（大正三一、一二九下）と説かれるのと軌を一にしている。ちなみに『摂大乗論』の所説に関連して、上田博士はつぎのように述べられている。

> 法身は「無分別後智に異り一切の分別を離れ」た根本無分別智及び真如である。根本智は境を取らずして境智無異であり後得智は境と智とが異り境を取る。境と智とが異ならない根本智は真実の境を得、境と智とが異る後得智は虚なる境を縁ずると云はれる。（大正三一、二四二中）根本智は非心非非心に依止し後得智は心に依止する。（同上、下）心の本性は有分別にある。法身は無心であり、更に心を起せば応化二身である。（大正三一、二一七下）[32]

と。ハリバドラのいう不二の心心所、すなわち法身が、『摂大乗論』の説く境智無異なる根本無分別智を意味していることは、それが如来の行境であるとも、また受用・変化二身として顕現し生ずるとも説かれているところから明らかである。したがってハリバドラは、『摂大乗論』が「根本無分別智および真如」を法身すなわち自性身となすのと

異なって、真如を自性身とし、根本無分別智を法身として二つに区別するわけである。そして(イ)に、法身が瑜伽行者の世俗上、受用・変化二身として顕現し生ずるということは、根本智が後得智としてはたらくこと、言葉をかえれば無心（＝法身）からさらに心を起こすこと（＝応化二身）である。

このようにして、特定の無漏法を意味した法身観が深化され変容されて、瑜伽行派の根本智を意味するものとなり、いわゆる智法身と称せられる性格のものとなったのである。したがって二一種（あるいは三三種）の無漏法は『摂大乗論』などに説かれるように法身相応の功徳法とみなすことになり、そしてその語源的解釈も、世親釈に説かれるごとく諸法の所依と解するものとなるであろう。(33)

(三) 自性身と余の三身との関係

自性身は余の三身の本質をなす　自性身と余の三身との関係は、二の2の要約義の説明からも知られるように、

(1)余の三身は勝義上、法性を本質とするもので、両者は判断＝智と概念＝空との関係のごとく不異であり、そして

(2)余の三身は実世俗上、仏等の対象として建立せられるものである。

したがって自性身と余の三身とは並列的に存在するものではなくて、前者が後者の本質をなすという、いわば相即的関係にあり、しかも三身は勝義上は認められず、ただ実世俗上の存在にすぎない。この点は、なおつぎの文からも明らかである。

(イ)かくのごとく三身――それは自性身を本質とし、かつ修習力によって生じたものであり、さらに仏等の対象として智等に観待して施設せられた（prakalpita）ものであるが――を説いたので、つぎに世俗上、智（法身）そのものが受用身等として顕現し生じて利行をなすのであるから、(34)云々。

(ロ)（敵者）《縁起であるもの、まさにそれが空性である、と汝は考える》という道理にもとづき、まさに法性を本質とする身（dharmatātmaka-kāya）を説くことによって、（同時に）不二の智を本質とする法身（advayajñānātmaka-dharmakāya）も説かれたのである。

（答う）然らば道理の等しきことから、受用・変化の二身もともに説かれたことになる。したがって（二身を）別に説く必要はないことになろう。しかし教説の中に（二身が別に）説かれている。よって、それ（＝二身）は瑜伽行者の世俗上、説かれるのであると認められる。これと同じ道理によって、不二の智を本質とする法身も、

（二身と）同様に（自性身とは）別に説かれるべきである、ということになる。[35]（荻原本九一六頁）

と。まず(イ)は、法身の事業に関する定義の前文中にあるもので、内容的には、(a)自性身と余の三身との関係、および(b)法身と受用・変化二身との関係を説いている。まず(a)に関していえば、余の三身は、①修習力によって生じ、②仏等の対象となり、そして③智等に観待して施設せられたものである。これに対して自性身はその三身の本質をなすという関係にある。自性身と三身との関係は並列的でなく、前者が後者の本質をなし、相即的である。つぎの(b)はさきにも触れたが、ここで問題となるのは、世俗上（＝瑜伽行者の世俗上）、法身が二身として顕現するとされながら、しかも他方において、その二身として顕現する法身――瑜伽行派の表現を借りていえば根本無分別智――をも含めて、三身が自性身と対置されていることである。

法身と自性身の別立　つぎの(ロ)は、法身と自性身との別立を主題とする問答である。まず敵者の論難は、「縁起であるものは空性である」という中観派の基本的な命題において示されるところの、縁起であるものと空性との相即不離的な関係にもとづいて、法性から成る身、すなわち自性身（＝空性）が説かれた場合には、必然的に不二の智から

成る法身（＝縁起であるもの）も併せ説かれている。したがって法身を自性身より別立すべきではない、という趣旨である。ハリバドラは、この論難にたいし法身と自性身との別立すべきことを主張するわけであるが、その立論は当面の問題に関連しても看過しえない。すなわちかれの反論からつぎのことが明らかになる。

(a)法身と自性身との関係が、受用・変化二身と自性身との関係と同一であること、換言すれば、法身等の三身は縁起であるものであり、他方、自性身は空性を意味していること、および、(b)三身の建立せられる立場が瑜伽行者の世俗であること、の二点である。

この中、前者(a)に説かれる自性身と三身との関係は、表現は異なるけれども、前掲の(イ)の(a)と同一趣旨である。ただ問題となるのは後者(b)である。なぜなら、(イ)の(b)に、法身が受用・変化二身として顕現するのは、世俗上（＝瑜伽行者の世俗上）であるとされながら、この(ロ)の(b)では、法身（＝根本智）そのものも瑜伽行者の世俗という立場において建立せられるものと解されているから、換言すれば、「瑜伽行者の世俗」は、さきにも触れたごとく、内容的には法身（＝根本智）の成立する位態と、受用・変化二身（＝後得智）の成立する位態との両者を包括するものとなるからである。

以上、ハリバドラの仏身論、なかんずく自性身と法身の性格、および自性身と余の三身との関係を中心に考察し、そして、二諦説――勝義諦と実世俗（あるいは瑜伽行者の世俗）諦――に準拠して、自性身（＝空性＝勝義）と余の三身（＝智＝縁起＝実世俗あるいは瑜伽行者の世俗）とを弁別したところにユニークな仏身論が展開されるにいたったことなどを明らかにした。

四　むすび

『現観荘厳論』の意義　インドの大乗仏教の後期に般若経あるいは般若思想がふたたび登場する機会を得たのは、道論という立場から般若経を要約したといわれる『現観荘厳論』にたいするハリバドラの注釈書を通してであった。般若波羅蜜は、陳那によって、本源的な不二の智と二義的な般若経典およびそこに説かれた、不二の智実現への道とに分類されているが、『現観荘厳論』はまさしくこの道を主題とした、八現観七〇項目による体系である。本章の二において概観したように、そこには特徴ある道論が展開されている。もっともハリバドラにとって般若波羅蜜は八現観の順序をもつものとして、境・行・果の全体を包摂するものである。そしてこれが二諦——勝義諦と実世俗諦あるいは瑜伽行者の世俗諦——の理論でもって根拠づけられたところに、いわゆる「智法身」と称せられるような特色ある仏身論が形成されることにもなったのである。道論についての詳細な論究は別の機会にゆずる。

(1)　山口益『般若思想史』法蔵館、一九六六年、一八〇—一八一頁。
(2)　平川彰『インド仏教史』下巻、春秋社、一九七九年、二一六頁。
(3)　山口、前掲書、一八〇—一八一頁。
(4)　原田覚「チベット仏教の中観思想」『講座・大乗仏教』七、春秋社、一九八二年、三〇九頁。
(5)　Cf. Stcherbatsky & Obermiller (ed.), *Abhisamayālankāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra*, Bibliotheca Buddhica xxiii, Leningrad, 1929, p. 3; Obermiller, *The Doctrine of Prajñāpāramitā as exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya*, Leningrad, 1932, pp. 7-8 etc.

(6) K. Amano, *A study on the Abhisamayālaṃkāra-kārikā-śāstra-vṛtti*, Tokyo, 1975, 序文の注参照。

(7) Wogihara(ed.), *Abhisamayālaṃkār'ālokā Prajñāpāramitā-vyākhyā*, (以下「荻原本」と略称する), Tokyo 1932-35, pp. 991-992.

(8) プトンの『複注』によるより詳細な科文は、前掲の拙著の附録を参照。なお八現観七〇項目については Obermiller, *op. cit.*, pp. 61-84 を参照。

(9) この偈については拙稿「ハリバドラの仏身論」『宗教研究』一七九号、四六頁の「プトンの解釈」および四七頁の「梵文断片の解釈」を参照。

(10) ハリバドラの二諦説については、拙稿「ハリバドラの二諦説」『印度学仏教学研究』第二三巻二号、一九七五年、参照。

(11) 梶山雄一「中観思想の歴史と文献」『講座・大乗仏教』七、五五頁。

(12) なお本論二〇四―二〇五頁の要約義を参照。

(13) Cf. Stcherbatsky, *Buddhist Logic* Ⅱ, p. 10, n. 1.

(14) なお類似の概念をもつものとして udbhāvanā-saṃvṛti の語も用いられている。拙稿「ハリバドラの二諦説」一七九頁以下参照。

(15) なお、文中の《 》印の文は、清弁の『思択炎』第三章第一二偈である。

(16) この偈は第一章第一七偈である。

(17) 『辛尼意趣荘厳』北京版 No. 5299, fol. 285a.

(18) Masson-Oursel, M.P., Les corps du Bouddha, *Journal Asiatique* 1913, p. 605.

(19) Conze, E., *Abhisamayālaṃkāra*, Roma 1954, p. 96.

(20) L. de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Appendix iii, Notes sur les corps du Bouddha, Paris 1928, p. 791.

(21) 『摩訶般若婆羅蜜経』大正八、四〇三上、『大智度論』大正二五、四三四上等参照。

(22) なお本論二五九頁の要約義を参照。

(23) Johnston, E. H.(ed.) *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, Patna 1950, p. 72, 宇井伯寿『宝性論研究』五八四頁。

(24)『北京版西蔵大蔵経』No. 5188, fol. 258b.
(25)『小注』による。東北目録 No. 3793, fol. 131b.
(26) 宇井伯寿『大乗仏典の研究』五五八頁。
(27) Lévi, S. (éd.), *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, Paris 1907, p. 45, 宇井伯寿『大乗荘厳経論研究』一六五頁。
(28)『有浄』北京版 No. 5199, fol. 228a.
(29) Trenckner (ed.), *The Milindapañho*, London 1928, p. 73; 中村元『インド思想とギリシャ思想との交流』一六七頁参照。
(30)『大毘婆沙論』大正二七、八五上、一三一中、一七七上等、および『大智度論』大正二五、二三六上、二七四上等参照。
(31)『大毘婆沙論』大正二七、一五六下、一五八中、一五九中等参照。
(32) 上田義文『仏教思想史研究』一七七頁。
(33) なお法身の語義について、拙稿「〈Dharmakāya〉の語義とその変遷」『三蔵』一九、二〇、大東出版社、参照。
(34)『小注』fol. 138a, 荻原本九二五頁参照。
(35) なお文中の《 》印の文は竜樹の *Lokātītastava* の第二〇偈の前半である。なお拙稿「ハリバドラの仏身論」五六頁の注(68)参照。

Ⅵ 般若思想と密教

松長有慶
氏家覚勝

一　はじめに

問題の所在——密教理念の形成と般若思想　般若経の原型が成立したのは、大乗の発生とほぼ同時期の紀元前後の頃とされている。大乗仏教は、般若経の出現とともにその歩みを開始したといってよい。般若経が大乗にとって重要なのは、たんに発生の時期を同じくするだけでなく、般若経が提唱した空の思想が大乗仏教のもっとも基本的な教学となっている点にある。般若経はいうまでもなく、ほとんどの大乗経典が、なんらかの形で般若思想と結びつき、それと直接または間接に関連する教義・理論を展開している。それと同じ事情が密教経典についてもいえる。一般に密教は大乗の最後期に成立し、大乗仏教の低迷を反映して、その教義体系は仏教の純粋性に欠けるものがあるかのように受けとられている。たしかに『大日経』とか『金剛頂経』などの中期（七世紀頃）の純密経典は、大乗経典にみられない独自の教義や修法体系を有している。ところが純密経典の一部とか初期の雑密経典の大半は、大乗経典との区別がつきにくい。その中から大乗とは異なる密教思想をとり出すことは、事実上不可能に近い。しかし後期密教の諸タントラ聖典であるとか、純密経典にもとづく中国・日本の真言密教における象徴主義的な諸理論や独自の成仏観などには、大乗にはみられない特色があることも事実である。密教は大乗の壁を越えたところに成立するともいわれるが、それは、大乗の理念を極端なかたちでおし進めた結果得られた密教の新しい面にたいする評価である。(1) その新しい面とは、端的にいえば、「即身成仏」が象徴する仏凡一体の曼荼羅世界の開顕につきるように思われる。「即身成仏」は、弘法大師空海（七七四—八三五）が『即身成仏義』などにおいて闡明した理論であるが、その立論に際して『大日経』

や『金剛頂経』などの密教経典が教証として引用されている。その「即身成仏」の根拠が求められる『大日経』や『金剛頂経』には、般若経の空の思想を根幹として密教の中心理念が形成されていく面が認められる。とくに『大日経』の「住心品」には、仏智としての一切智智を菩提心を中心に求めるべきことが示されてあり、菩提と同じく心の本性は清浄であり、一切の分別を離れ、空であり無相である云々と規定されている。[2] そこには空観の自覚をよみとることができる。この自覚を通して三祇成仏のごとき長いさとりへの階梯が一気に越えられんとするわけである。密教の即身成仏に象徴される凡聖不二の理念は、般若経をはじめとする大乗の諸経論において、止むことなく追求されつづけていたものである。しかし、大乗においては煩悩即菩提、生死即涅槃が理念にとどまっていたのに対して、密教では、身・口・意（印・真言・曼荼羅）の三密行を通して、その実践化がはかられている。無相の菩提は、何ゆえに、いかにして有相の印・真言・曼荼羅に具現されていくのであろうか。この問題を解くことによって、大乗より密教への流れの必然性が理解されるように思われる。それは同時に、般若の空思想がいかなる理由で有相へと傾斜し、いかなる方法で具体的にその姿をあらわにするかという問題に帰着する。以下、この問題を中心に般若経の思想を理解し、ついでそれがいかなる経過をたどって即身成仏などの密教教理の形成に寄与していくかを、検討していきたい。

二　般若経と三昧・陀羅尼

般若経の成立　古来、般若経の原型については、玄奘訳『大般若経』第二会に相当する『大品』系般若経原型説と、同第四会に相当する『小品』系般若経原型説の二説に分れているが、近代の研究では、大体において『小品』系般若

経が先に成立したという説に落ち着いている。エドワード＝コンゼ[3]の説によれば、(1)まず最初に『八千頌般若経』(*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*) の原形である「原始般若経」類が前一〇〇年頃から後一〇〇年頃に成立した。(2)つぎに(1)の内容を敷衍・増広した「拡大般若経」類――『十万頌般若経』(*Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā*)『二万五千頌般若経』(*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*)『一万八千頌般若経』(*Aṣṭadaśasāhasrikā Prajñāpāramitā*)――が後一〇〇年から三〇〇年頃に成立した。(3) (1)や(2)の「原始般若経」「拡大般若経」と形式の上で関係をもたない比較的短い経典である個別的般若経――『金剛般若経』『善勇猛般若経』『仁王般若経』『般若心経』など。これらは後三〇〇年より五〇〇年頃の成立である。(4)最後に『般若理趣経』その他の密教的般若経で、後六〇〇年頃から一二〇〇年頃に成立した。

この説は現代の権威ある諸学者によっても承認されているもので、般若経群の成立を考えるうえでひとつの基準となるものである。[4] 右の説のうちとくに(1)より(2)への展開については、今後とも経典構成上の形式面や教理内容の考察による補強の余地が残されている。

三昧と陀羅尼　思想・教理面で『小品』系より『大品』系への発展を特色づけるもののひとつに、三昧と陀羅尼の教説があげられる。

三昧と陀羅尼は、『大品般若経』をはじめ多くの大乗経典においてかならずといってよいほど併挙されているので、両者の間には密接な関係が予想される。『小品』系の般若経には、三昧の教説はまだそれほど多く現われていない。陀羅尼にいたっては『小品般若経』(および『八千頌』の相当箇所)と『道行般若経』に一回ずつ説かれるのみで、他にはまったくみられない。しかし『大品』系の般若経になると、「三昧品」や「陀羅尼品」が独立した品を形成するほど

に三昧・陀羅尼を多説するようになる。これは般若波羅蜜多の理念が『大品』系般若経典でより敷衍・強調されたときに、般若波羅蜜多の真理の一面をになっていた三昧や陀羅尼が、つよく前面に押し出されたためであろうと思われる。三昧や陀羅尼がになっていた、真理の一面とは何かといえば、それは般若波羅蜜多の普遍性または永遠性ということである。

その点を、『小品』系の般若経では三昧と陀羅尼の用例が集中する「薩陀波倫菩薩品（サダープラルディタ）」と「曇無竭菩薩品（ダルモードガタ）」の二品にもとづいて、考察していきたい。

梶山雄一教授は、サダープラルディタ（Sadāprarudita）菩薩とその導き手のダルモードガタ（Dharmodgata）菩薩の邂逅を叙す物語が『八千頌』にとり入れられた理由のひとつは、それが知恵の完成（prajñāpāramitā 般若波羅蜜多）の真理の不変性と永遠性とを証明するという性格をもっていたからであるとのべられている。[5] さらに教授は、無上にして完全なさとり（無上正等覚）をさとった仏陀になるために、ひたむきに般若波羅蜜多を追求するサダープラルディタの前に姿を現わした十方世界の諸仏が、ダルモードガタ菩薩こそ、お前の守護者であり善友である、お前はかの菩薩によって守られていたからこそ、般若波羅蜜多を獲得することができるのである、と教える経文に注意してつぎのようにいわれる。「般若波羅蜜多という真理は唯一無上のものであって、過去・現在・未来の諸仏諸菩薩に共通したものである、ということ。そして、その真理を求めている者は、実は長いあいだそれらの諸仏諸菩薩に護られ、導かれ、称讃されていたのだ、という確信、それは般若経のもっとも特色あるモチーフになっている」[6]と。

般若波羅蜜が唯一無上の真理であるという確信、同時にその真理を求める者は過去・現在・未来の諸仏・諸菩薩に護られているという確信は、三昧の中で仏陀にまみえることによって得られるものである。その三昧を『道行般若経』は「悉見十方諸仏三昧」（大正八、四七三下）とするが、これと密接な関係にあるのが「仏陀をまのあたりに仰ぎ見

る三昧」の「般舟三昧」であり、これは仏像の発生という歴史的な事件を反映している、という説がある。

「悉見十方諸仏三昧」と「般舟三昧」　これに対して、梶山教授は、この「悉見十方諸仏三昧」が、『八千頌』ではただ多数の「精神集中の門戸（三昧門）」とあるだけであり、具体的な「般舟三昧」という名の三昧と同一視することはできない、三昧において十方世界の諸仏を見た、という光景の描写は『八千頌』にはしばしばあらわれるから、むしろこの記述をもとにして「般舟三昧」（仏の相好をまのあたりに見る三昧）という名が生まれ、その三昧をこまかに記述した『般舟三昧経』が書かれるようになったと考える方が自然である、といわれる(7)。

『道行般若経』の同じ品にもう一箇所、前出より先のところ（同、四七二上）に出る「見十方諸仏三昧」は、『八千頌』では六二種の三昧に相当する。その一四番目と一五番目には、鏡面の映像を写し出すという三昧と、あらゆる有情の音声を発するという三昧が含まれている。また六一番目には、如来を見るという三昧がみられ、六二番目に、あらゆる如来にまみえるという三昧があげられている。このほかにも、諸仏の説法を称える散華および蓮華の荘厳（一一、四一）とか、諸仏の国土に遊歩する神通無畏などの三昧もみられる（四五）(8)。これらを合せて考えると、この六二種の三昧は、仏国土の蓮華座に坐して現に説法されている諸仏が具体的に思念されたものである。そう考えると、これらの三昧の骨子も、やはり、値仏聞法を内容とする念仏（三昧）すなわち般舟三昧とみなければならない。このような『八千頌』の三昧にもとづいて『般舟三昧経』の教説が立てられたものか、あるいはその逆であるものか、どうか。

いずれにしても、ここで言えることは、種々の三昧が一致して説法する仏陀を現実に顕現せしめている、その三昧の内実において、般若波羅蜜多の永遠性が保証されていることは疑いない、ということである。「見十方諸仏三昧」とは、諸仏の現在化を通して空の真理の普遍性を菩薩の信念のうちに確保するものであったといえる。仏陀に帰るこ

とを旗印に、今一度仏陀に会いたいと切実に願っていた初期の大乗教徒（菩薩）たちが思い浮べる仏陀は、三十二相などのすぐれた特徴をそなえていたし、同時に仏陀の口から般若の空の教説が語られていた。このため仏陀の相好を思念する念仏三昧は、必然的に空を聞き、確信し、理解・証得するという無相三昧すなわち空三昧へと展開することとなる。[9] 空の証得は無上のさとり（無上正等覚）の実現である。換言すれば、サダープラルディタのごとき般若波羅蜜多を実践しつつある菩薩が、念仏三昧において仏陀にまみえ、その教えを受けて般若の空を確信・証悟するときに、仏陀によって般若波羅蜜多の体得者としてのかれが無上正等覚を実現し、将来作仏することを予言（授記）された、ということにほかならない。

三　陀羅尼と般若波羅蜜多

小品系般若経の陀羅尼説　以上の三昧の内実と呼応して、それと密接な関係をもって、もう一方に陀羅尼説が展開する。

陀羅尼（dhāraṇī 総持）は、『大品』系般若経をはじめとする発展した般若経ではかなり複雑な内容をもつが、『小品』系の般若経では一、二の用例がみられるにすぎない。その一例は『八千頌般若経』の第三〇章（「サダープラルディタ菩薩品」）に、サダープラルディタ菩薩が般若波羅蜜多を求めて修行していたとき、空中から東のガンダヴァティー（Gandhavatī 衆香）市のダルモードガタ菩薩を訪ねるようにという如来の声があり、その導きにしたがって前述の六二種の三昧が行じられてダルモードガタ菩薩が思念される。そのときかの菩薩が「陀羅尼を獲得し、五神通をそな

え、過去の勝者にお仕えし、私の守護者であり、善友である」と知るというものである。(10)

この記述の前後には、現実には不見である如来が三昧中に姿を現わして般若波羅蜜多の教授を指示するという設定がみられる。すなわち三昧から立ち帰ったサダープラルディタ菩薩が声のみの如来を見んとの強い切望にかられ、如来の行方を右の諸功徳をそなえたダルモードガタ菩薩に聞こうと決意する。実際の会見はこのあとサダープラルディタ菩薩に課せられた多くの難事のうちに実現するが、そこでの教授は「如来の去来は知られない」という空の教えであることは、般若波羅蜜多の求道を主題とするこの物語の当然の帰結であろう。われわれの関心は、むしろ定中定後の如来の見・不見に示される、現実には不見であり断絶しているかにみえる如来が三昧の中に現われて、その不滅性を実証する点にある。それが同時に般若波羅蜜多の永遠性を意味することは自明であるが、それを象徴的に暗示するのが、陀羅尼の語であると思われる。

ダルモードガタ菩薩の陀羅尼は『八千頌』ではもう一度現われる。それはサダープラルディタ菩薩が多くの艱難のあとダルモードガタ菩薩に会見したとき、「聖者ダルモードガタ菩薩大士は、陀羅尼を獲得し、五神通をそなえ、過去の聖者にお仕えし、善根を植え、般若波羅蜜と方便とをよく学び終えたかた」であるから、如来不見の理由を教えていただけるであろうと語る場面においてである。(11) この陀羅尼の用例を漢訳に照合すると、前の用例が『小品般若経』に出るのみで、後の用例は『小品般若経』にもなく、他の二訳には両方とも現われない。しかし『道行般若経』の「曇無竭菩薩品」にはこれらとは別の用例が一つみられる。それは曇無竭菩薩（ダルモードガタ）が薩陀波倫菩薩（サダープラルディタ）に如来の不来不去の理由を仏身の縁起空をもって説明したとき、「百億の菩薩が悉く諸陀隣尼法を得た」とするものである。

是の時曇無竭菩薩仏身を説きし時、四万八千の菩薩は即ち尽信之行を解得し、百億の菩薩は悉く諸陀隣尼法を得たり。二百億の菩薩は無所罣礙を得て皆な能報を問えり。四百億の菩薩は皆な阿惟越致菩薩を得、八万億の菩薩

は皆な阿闍浮行住法を得たり。（大正八、四七七上―中）

この記述に相当する箇所を『八千頌』および他の二訳（『小品般若経』と『大明度経』）に求めても、ほぼ同意の文は得られるにもかかわらず、陀隣尼法の獲得は説かれていない。『八千頌』では、このところは「ダルモードガタ菩薩大士は答えた。良家の子よ、如来の不来・不去についてのこの教説をあなたが問い、私が教示している間に、八千人の生あるものが、ものは生じないという真理の受容（無生法忍）を得、八十那由他の生あるものが無上にして完全な悟りに向って心を発し、六万四千人の生あるものが、事物にたいして塵なく、汚れなく、清浄な法眼（を得た）」となっている。[12] このなかから先の『道行般若経』の陀隣尼と近い関係にあるものをあげるとすれば、「無生法忍」であろうと思われる。これは『小品般若経』にも出ている（大正八、五八五上）。しかし『大明度経』にはこれも説かれていない。『道行般若経』の訳者である支婁迦讖が見た梵文には陀羅尼の語があったものかどうか。もしなかったとすれば、支婁迦讖は、何ゆえにこの語を補ったのであろうか。

支婁迦讖の他の訳書の陀羅尼説　支婁迦讖の訳が決定している大乗経典のうち現存しているものに『道行般若経』のほか、『般舟三昧経』『伅真陀羅経』『阿闍世王経』があるが、このすべてに陀隣尼（陀羅尼）が説かれている。しかもそのことごとくは、般若波羅蜜多の空と密接な関係をもっている。『般舟三昧経』（三巻）では、「問事品第一」に、

復た罣礙する所無く、悉く諸陀隣尼門に入る。諸経中に於て一を聞き、万を知り、諸仏所説の経を悉く能く受持す。諸仏に侍して悉く諸仏力を得、悉く仏威神を得、勇猛にして難ずる所無し。（大正一三、九〇三下）

と説かれている。この文の直前には、念仏にもとづく仏の威神力によりことごとく諸経を得ることと、明らかな眼にはいかなる障害もなく諸仏がまのあたりに見られることが説かれている。それはあたかも幻術師が自在に諸法を化作

するようなものである。法の想いなくして法が成ぜられ、化作された法はいずこより来るということも、いずこへ去るということもない。過・現・未の法も夢中に念ぜられるとき、諸仏の国土（諸仏刹）にいたる（取意）、といわれている。初期の大乗経典の陀羅尼は、ここにいわれるように、諸仏所説の経文（教法）を忘れないでよく記憶させるものであるとされている。[13] その陀羅尼が、ここでは空・無想の心において、幻術師が諸法を化作するように、諸仏を現前させる念仏三昧と関係して説かれている。そこには『八千頌』の陀羅尼説との共通性が認められる。

つぎに『伅真陀羅所問如来三昧経』（三巻）にも、各所で陀隣尼または総持の教説が注意される。そのうち注目すべきものは、中巻に三二事の般若波羅蜜行があげられるなかで、第二〇事として「悉く諸経法を得て未だ嘗て忘れること有らず。用いて陀隣尼を得るが故に。是れを高明となす」（大正一五、三五八中）と説かれる一説である。この前後には、無所罣礙の知恵（第一九）とか、一切法如幻（第二二）、如夢中所見（第二三）、一切法皆空（第二四）、空・無想・無願（第二七）とかの般若波羅蜜行が説かれている。経法の憶持力としての陀羅尼が般若波羅蜜行のまさしくの内容とされているわけである。

つぎに『阿闍世王経』（二巻）の陀隣尼も般若の空と密接な関係をもって説かれている。下巻の冒頭に文殊師利の説法として陀隣尼がとりあげられ、陀隣尼とは一切諸法を言解するものであり、知るところ智恵のごとく、語るところ諦のごとし云々。これを用いて悉く諸法の行に入る。陀隣尼はすなわち道の元、不断仏の元、持法の元、総持僧の元であり、天・竜・閲叉（夜叉）ないし一切の鳥獣にいたるまでその心を知り、所欲に応じて教化してそのところを得しめるものである、という。また布施・持戒・忍辱・精進などの諸波羅蜜を支えるものは陀隣尼であるとして、陀隣尼の性格がくわしくのべられている。それによると、陀隣尼は諸法を総持するものであるが、どのように持つかといえば、空・無相・無願と持ち、無所生・無所造、不来・不去、不住・不乱などと持つ。また諸法は如幻・如夢にして野馬（陽

炎）のごとしと持つ。さらに陀隣尼は大地が一切を饒益するように、もろもろの功徳を生ずるとも、同様に大地が一切の雨を受けて厭極なきように、陀隣尼は一切の諸仏・菩薩・声聞・辟支仏の所問法を受けても厭足なく、一切のために説法するに厭極なし、云々と説いている[14]（大正一五、三九七上―下）。これらの説明によると、陀羅尼の憶持の性質が般若波羅蜜多の空の証得にほかならないこと、そのことが同時に説法などの有情利益の源であることを理解する。

四　真言と陀羅尼

陀羅尼の普遍的性格　支婁迦讖の翻訳経典のことごとくに、以上のように陀羅尼が般若の空説と関係して説かれているということは、西紀後まもなくの時代に、陀羅尼が大乗経典のなかで重要な役割をにないつつあったことを示している。『道行般若経』の陀隣尼は、さきの情況判断からすれば、あるいは原文にない言葉が訳者により補われたものであるかもしれない。支婁迦讖の時代には、陀羅尼はすでに般若の空と親縁な教説として定着していたと思われるから、支婁迦讖はそれを無視できずに『道行般若』の訳文中にその語を補填したものと思われる。

しかしたとえそうであるにせよ、『小品』系般若経に現われる数少ない陀羅尼の用例が、サダープラルディタ菩薩の般若波羅蜜多の求道を叙す二品に集中していることは事実であり、その事実のなかに陀羅尼による般若波羅蜜多の永遠性が暗示されているとみてよい。すでにみたとおり、ダルモードガタ菩薩は陀羅尼をはじめとする諸功徳をそなえているがゆえに、サダープラルディタ菩薩の守護者であり善友とされていた。般若波羅蜜多を実践する者の守護者たりうる資格の第一に陀羅尼があげられるということは、守護者たるダルモードガタ菩薩が時間の壁を越えて現われ

ているだけに、それが普遍性の象徴と目されるわけである。

このように、陀羅尼はその出現の当初から、般若の永遠性すなわち真理性の保証という面をつよくもっていた[15]。陀羅尼は、後には弁才や真言と結びつき、複雑な様相を呈するが、陀羅尼の根底に般若波羅蜜多を想定してみると、その複雑な発展・展開もすべて般若波羅蜜多の展開に沿ったものであると考えられなくもない。この推定が正しいとすれば、陀羅尼が神呪化して三密門の真言陀羅尼が成立していく過程には、般若思想の密教化という課題に即応した一面を看過しえない。

陀羅尼と真言　陀羅尼と真言・明呪との関係は、大乗の初期の段階ではまだそれほど親密ではない。関係があるとすれば、陀羅尼が目的で真言はその手段であったと考えられる。私見によれば、真言はもともと悪鬼・羅刹とか災害から身を守るという保護呪（守護呪）以上の意味をもちあわせていなかったようである。それが中期の大乗経典や雑密経典になると、たんに災害から身を護るという保護呪の意味をこえて、無上正等覚という最高の理念を、それを読誦することなどから得られるようになった[16]。保護呪としての真言が成仏をその目的とするにいたる背景には、真言と右にのべた大乗の不変性の理念をもった陀羅尼との同化を考えるべきである。最初期の大乗においては、陀羅尼と呪とは明らかに別説されているにもかかわらず、のちには真言陀羅尼となっている。

その理由のひとつは、おそらく、三昧のなかに諸仏が現前し、同時に陀羅尼によって般若波羅蜜多の真理が確認されているときには、般若波羅蜜多自身による守護が約束されていることにもとづく。般若波羅蜜多は守護呪となって、四天王などの守護神を招来し、悪鬼・羅刹から般若経の信奉者を保護する。一般の般若経には、そのさいに四天王呪などの神呪は、じっさいに説かれていない。それは般若波羅蜜多がそのまま守護呪となって、般若の教説を読誦する

法師を守護するから、別に説かれずとも説かれたと同じである。しかし般若経以外の経典では、般若波羅蜜多を直接説かないため、般若波羅蜜多にかわる守護呪を法師の擁護のために必要としたのである。[17]

陀羅尼と真言の同化　陀羅尼・弁才の体現者である法師に、守護呪を必要としたときに、陀羅尼と守護呪の真言との同化が開始される。そのさい注意すべきは、陀羅尼も弁才も般若波羅蜜多の実践の側面にすぎないから、両者の結びつきも当初から予定されたものであった。般若波羅蜜多の真理が不変で、それによる保護が自明であるとすれば、他の大乗経典においても同じことがいわれるはずである。法師は陀羅尼の体現者であったから、法師の保護のための真言は、そのまま陀羅尼のための真言であった。陀羅尼を保護するとは、いかなる意味かと問われるかもしれない。それは、法師の保護ということは、雄弁の弁才がたえまなく継続されるということである。般若経で般若の空が開陳されるということも、他の大乗経典で真言・神呪が唱えられるということも、じつは説法・弁才がとどこおりなく、しかも無限に継続されるということにほかならない。陀羅尼のための真言が、説法・弁才の無礙なること、いいかえれば、法師の擁護を約束するものであったことが両者の結びつきを不可分にし、ついには陀羅尼と真言とは同化されるにいたったものであろう。

陀羅尼と真言との同化にともない、真言の読誦にも大乗の理念である成仏または正等覚が目的とされるようになったことは前述のとおりであるが、同じ成仏を目的とする真言の読誦にも、大乗経典と純密経典とのあいだには、漸悟と頓悟の差異が認められる。すなわち大乗の成仏は三祇成仏であり、信解行地と十地において三阿僧祇劫（三無数劫）かかって善根功徳を積み重ねなければ、正覚を得ることができない。これに対して『大日経』にもとづく密教では発心即到を説き、現生の成仏が可能であるとされている。すなわち善無畏、一行の『大日経疏』によれば、真言門の菩

薩は頓悟の法門にもとづき、初発心の時に本不生の自心の実相を直観し、ただちに一切如来の境界に入る。このゆえに菩薩を初発心の時に仏と名づける、といわれる[18]（大正三九、五九〇上、五九一上）。このような教義にもとづいて、真言密教の即身成仏の教義が成立する。大乗では理念にすぎなかった生死即涅槃の道理が、何ゆえに密教では現実のものとなりえるかといえば、それは密教の行道が如来の加持にもとづく三密門の修行であることによる。

五　密教における真言・陀羅尼

陀羅尼の「四種持」　大乗および密教で説かれる陀羅尼や真言を教判的に整理して、三密門の成仏を理論づけようとする意識が、中国で純密経典の翻訳にたずさわった人たちの頭にあったように思われる[19]。その一例としてとりあげたいのが、不空釈の『総釈陀羅尼義讃』（大正蔵No.九〇二。大正一八、八九八上―中所収）である。これには最初に、如来は百千倶胝阿僧祇劫において菩提資糧を積集し、陀羅尼真言文字を加持して菩薩を頓悟させるに、これと相応して福徳と智恵の資糧を頓集せしむとあり、また大乗において菩薩道を修するに二種の修行をもって無上菩提道を修す、いわゆる諸波羅蜜の修行によって成仏するのと、真言陀羅尼三密門の修行によって成仏するのとである、といわれている。そして陀羅尼および真言をそれぞれ四種に分類して、その意義をのべ、三密成仏を特色づけている。まず陀羅尼は総持で、法・義・三摩地・文の四種持があり、これは多く顕教大乗教の所説であるとしている。

法持とは、此の持を得るに由て一切雑染の法を摧滅し、清浄法界等流の教法を証得す。

義持とは、此の持を得るに由て一字義中に於て百千無量の修多羅行を悟り、演説するに逆順自在なり。

三摩地持とは、此の持に由るが故に必ず不散動三昧現前す。無量百千三摩地門を悟り、悲を増す菩薩なるが故に六趣に於て願を以て生を受け、煩悩・随煩悩をして其の三昧を壊すを被らず、此の三摩地に由て五神通を証して無辺の有情を成就利楽す。

文持とは、此れに由て陀羅尼を受持して所聞のいわゆる一切契経を成就し、一切如来・諸菩薩所に於て百千無量の修多羅を聞いて永く忘失せず。

この四種の持は、法界等流の経説を受持（記憶）して忘れず、その受持した教法を無限に説き示して有情を利益するという陀羅尼の功徳を四種に開いたものである。すなわち法持は陀羅尼の能持・能遮を示し、義持は弁才を、三摩地は心地観門の陀羅尼が三昧と密接不離であることを示し、文持は多聞不忘を特色づけている。これらは『大智度論』や『大集経』所説の顕教の陀羅尼とほとんど異なるところはない。

陀羅尼を四種に分ける形式は、『菩薩地』の四種陀羅尼を想起させる。『菩薩地』では、陀羅尼が法・義・真言・能得菩薩忍の四種に分けられている[20]（大正三〇、五四二下）。このうち法・義は名称・内容とも彼此対応し、内容上右の文持とも一致する。真言陀羅尼と能得菩薩忍陀羅尼は、真言の有効性を保証し、その意義を思惟する（実際は真言の無義性・空を体得する）三昧を強調しているから、この二つは四種持では三摩地持と関係するように思われる。

真言の四義と密言の四義　以上の四種持に対して、三密門の真言を真言・密言・明の三種に分け、それぞれが法・義・三摩地・文の四義をそなえるとしている。まず真言の真とは真如相応、言とは真詮の義であるとのべ、つぎの四義をあげる。

法真言とは、清浄法界を以て真言と為す。

義真言とは、勝義と相応す。一一字中に実相義有り。

三摩地真言とは、瑜伽者にして此の真言を用いるに由り、心鏡智の月輪上に真言文字を布列して専ら心を注いで散動せず、速疾に三摩地を証すが故に三摩地真言と名づく。

文持真言とは、唵(oṃ)字より娑嚩賀(svāhā)に至るまで其の中間に文字有り、一一の字皆な名づけて真言と為す。

ここでは、法真言を清浄法界とし、義真言を勝義実相と解するなど、具象的な真言が真如・実際の当相と考えられている。この真言はもはや低次元の手段としての真言ではなく、高次元の勝義・実際の真言とされている。それゆえに三摩地真言にいわれているように、瑜伽者が自心の鏡智の月輪上にこの真言を布置して専心三昧に入ることによって、如来の三摩地を証することができる。

つぎに密言の四義として、法・義・三摩地・聞持の四つをあげている。法密言では、三密門の密言が、非法外道および二乗境界のものではなく、真言行を修す者の所聞所持の軌則、印契・曼荼羅であるとしている。また修行所求の悉地を法密言と名づくとしているから、口密の真言により身密(印契)と意密(曼荼羅)が同時に成就し、三密行が完成すること(悉地)を示している。そのことは、義密言に、真言の一字一字はただ仏と仏の大威徳のある菩薩のみがよく究め尽すもの、といわれていることにも現われている。三摩地密言は、身体の各所に布置された真言が三摩地相当の威力を発揮して、垢重き身体(麁重身)を端麗無垢の身体(微妙色身)に変え、五神通を得させる、という。これは三摩地真言と同義である。つぎに聞持密言とは、師より三密の軌則を密かに伝授されることである。三密の法門は、ただ師とその弟子のみが知るもので、余人には窺い知れないものといわれる。

ところで聞持密言とは、『大品』系般若経に頻出する聞持陀羅尼(dhāraṇa-dhāraṇī)[21]を言いかえたものと思われる。「聞持」とは、陀羅尼のもつ憶持不忘の性格を表わしていたものが、ここでは師より弟子に真言の法門が伝持される

という意味に転化している。しかし聞持密言が聞持陀羅尼を予想していることは、その悉地獲得の文中に、「……三摩地聞持不忘天眼天耳他心上中下悉地」とあるところに読みとることができる。

明呪の四義　最後は明呪（明）の四義が説かれている。

法明とは、修行者の称誦する一（字）一字中に光明あり。十方世界の一切有情の沈溺せる生死苦海を遍照して、皆な無明煩悩を破し、悉く離垢解脱を得るが故に、法明と名づく。

義明とは、瑜伽者をして真言の義と相応するに由るが故に、般若波羅蜜に通達明了し、無義の道理を遠離す。

三摩地明とは、真言種子に由て想うに心月輪中に大光明を獲得して、自他の照明を作し、三摩地を成就す。

聞持明とは、聞持法を証得し、能く廃忘の惑を破し、菩提を成就する心を証得す。

真言と同義の明（vidyā 明呪）が、ここでは智恵の光明の意味とされている。法明とは、真言を唱えることによって、一字一字の光明が十方世界に及んで生死の有情世界を照らし、無明・煩悩を破すものであり、義明とは、真言義と相応することが、般若波羅蜜に通達することであるとされている。三摩地明とは、心月輪中の光明を指し、聞持明が廃忘の惑を能破するという。明呪を光明とする解釈に、中国撰述独特の表現が認められる。しかし右の四明義には、般若波羅蜜の憶持という、般若経の陀羅尼の精神が正しく受け継がれているように思われる。三密門の真言を理解するうえで、この四明義は注目すべき示唆を含んでいる。

最後に、以上の陀羅尼ないし明の意味は梵文にもとづいているが、顕教経典中にも真言密教中にもこの四称（四種義）は説かれている。真言には一字のものから二字・三字ないし千字・万字のもの、また数を越えた無量無辺の陀羅尼・真言があるが、もし三密門と相応すれば、多劫の難行・苦行をする必要はない。定業を転じて速やかにたやすく

成仏速疾の道を成ずることができる、と結んでいる。

六　般若思想の密教化

「理趣分」の大乗性　『総釈陀羅尼義讃』（一巻）は短い経釈であるが、般若経以来の大乗の陀羅尼の伝統の上に、三密門の真言の解釈が試みられている。その意味で、本書は、いまだ真言化していない大乗の陀羅尼と密教の真言陀羅尼を対比した、ひとつの貴重な教判論書としての価値をもつ。[22] 不空三蔵（七〇五―七七四年）は、密教経典を多数翻訳し、その業績が高く評価されている。三蔵の翻訳経典のなかに、大乗思想から発展した独自の密教教理の展開がみられる。それらがわが国にもたらされて、空海の「即身成仏」や「法身説法」の理論的裏づけとなったことも指摘されている。[23] それでは不空訳の経典には、般若を根幹とする大乗思想がどのように発展して密教化するに至るか。以下『般若理趣経』をとりあげて、その発展・展開の跡を考察していきたい。

不空訳の『般若理趣経』（『大楽金剛不空真実三摩耶経』、大正蔵№二四三）は、第一に大毘盧遮那如来が教主であること、第二に経典の内容としてのある思想の凝縮形としての一字の呪を説くこと、第三に経典読誦の功徳が通仏教的な無上正等覚の獲得から金剛身などの境位を目的とするものにかわるという特色をもっている。[24] このように、『般若理趣経』は純密経典としての特色をそなえている。類本の一つに玄奘訳（六六〇―六六三年）の『大般若経』第五七八巻「般若理趣分」があり、先駆経典とされている。[25] このことは般若経から密教経典への発展が当然予想されるが、しかし「理趣分」自体にすでに多くの密教的要素が存在している。「理趣分」は『般若理趣経』の一類本としての性格を失わな

いばかりか、不空訳の『真実摂経』（初会の金剛頂経）とも内容上親密な関係にあることが指摘されている。[26] その主な論点は、教主に大毘盧遮那仏（Mahāvairocana）が予想されること、初段に説かれる「十六大菩薩」が『真実摂経』の十六大菩薩を指すこと、第二・三段に説かれる四平等や第一二段の普賢菩薩・如来蔵説が、『真実摂経』の四部（金剛・宝・法・業）や自性清浄心（菩提心）の教説を前提としているとみられることなどである。しかし教主の功徳中に「広大遍照」の大毘盧遮那仏が予想されるとはいえ、名称は「薄伽梵」（bhagavat 世尊）であり、いまだ大毘盧遮那という独立した尊格となっていない。また「理趣分」の初段には、「無上正等菩提を証す」という功徳の前に、「定んで如来の執金剛性を得て」という記述があり（大正七、九八七中）、これを通常の大乗経典としてみるとかなり特異である。[27] しかし無上正等菩提の獲得を最終的な功徳として掲げることは、まさしく大乗経典の特色を失うものではない。

「理趣分」の大乗性は、陀羅尼と呪とが明瞭に区別されている点にも認められる。陀羅尼は経頭の諸菩薩の功徳中に、「一切は皆な陀羅尼門・三摩地門・無礙妙弁、是くの如く等類の無量功徳を具す」（同、九八六中）とあり、これが三昧や弁才と関係する憶持の「総持」であることは明らかである。このほか一切法の清浄性をのべる箇所に「一切陀羅尼門の空寂清浄句義は、是れ菩薩の句義なり」（同、九八七上）とあるのが注意される。つづいて三昧門の清浄が説かれるから、これも憶持の陀羅尼であろう。また経末には神呪の功徳として「能く受持すれば業障を消除し、所聞の正法を総持して忘れず、疾く無上菩提を証す」（同、九九一上）とある。ここでは陀羅尼の功徳・目的に一致するものが、神呪を唱えることによって得られるとしている。

大乗の神呪から密教の真言へ　以上のうち、前者すなわち経初の陀羅尼は、類本中その訳出が疑問視されている金剛智訳の『金剛頂瑜伽理趣般若経』[28]に、「理趣分」と同文の菩薩の功徳として陀羅尼の記述が一度みられるだけで、他

の箇所には陀羅尼は説かれていない。これ以外の他の類本中には、陀羅尼（総持）はまったく説かれていない。このことは、「理趣分」の呪が、金剛智訳を除く他の類本に説かれる呪とは内容が異なることを示しているように思われる。すなわち、「理趣分」の呪は業障の消除ないし無上正等菩提を目的とするものの、それを唱えることによって悪魔・外道より身を守るという守護呪としての機能をも合せそなえている。この守護呪は、他の大乗経典中に説かれる神呪・真言となんら差異は認められない。しかし不空訳その他の類本で説かれる呪は、各段の思想・教義のエッセンスとしての呪であって、もはや守護呪とのみ規定できない性質をもっている。もとより守護呪といえども、先述のとおり、般若波羅蜜多の代用としての性質をもつ面があり、その意味では、大乗の守護呪はすべて究極的には正覚を指向するものといえる。それは事実であるとしても、個々の守護呪がすべて正覚を前面に打ち出しているとはいえない。般若波羅蜜多の功徳の一面が除災であり、招福であるのが、雑密経典を含む初期大乗経典の現世利益の真言であり、のちにはこれに成仏の目的を補完する。総じて大乗の神呪は多くの効用をそなえ、その性格は複雑多様である。

その多様性を捨象して、真言・神呪の純化をはかったものが、七世紀以降における純密経典の真言であるといえる。いまのばあい、それは一字の呪に『理趣経』の各段の思想を凝縮したかたちで示されていく。不空訳から各段の思想を要約するものをとり出すとつぎのとおりである。（かっこ内は各段要約の一字の呪）

(一)、一切法清浄句門　(hūṃ)

(二)、一切如来寂静法性現等覚出生般若理趣　(aḥ)

(三)、一切法平等最勝出生般若理趣　(huṃ)

(四)、一切法平等観自在智印出生般若理趣　(hrīḥ)

(五)、一切如来灌頂智蔵般若理趣　(trāṃ)

(六)、一切如来智印加持般若理趣　(aḥ)

(七)、転字輪般若理趣　(aṃ)

(八)、入大輪般若理趣　(hūṃ)

(九)、一切供養最勝出生般若理趣　(oṃ)

(一〇)、一切調伏智蔵般若理趣　(haḥ)

(一一)、一切法三摩耶最勝出生般若理趣　(hūṃ)

(一二)、一切有情加持般若理趣　(trī)

……(略)……

(一三)、平等金剛出生般若理趣

(一四)、最勝無初中後大楽金剛不空三摩耶金剛法性般若理趣　(hūṃ)

右の各段の般若（波羅蜜多）の理趣（naya）とは、智恵の彼岸に到達した状態を説く真理の趣き、いいかえれば、般若の道という意味である。それを初期の般若経では、空空・大空・畢竟空とかの否定的な言葉で説明していたが[29]、ここでは如来の智印であるとか、字輪（文字）・三摩耶・金剛などの言葉によって肯定的に表出しようとしている。そしてそれを最終的には一字の真言で象徴するわけである。右の各段の法門は、「理趣分」にもそれぞれ対応するものがみられるが、第一七段の「大楽金剛不空三摩耶金剛法性」の般若理趣（大正八、七八六上）は、「理趣分」では、「大楽金剛不空神呪金剛法性」（大正七、九九〇中）となっている。つまり「理趣分」の神呪（mantra）が、不空訳では三摩耶（samaya）とされている[30]。両者とも、それが般若波羅蜜多の金剛のごとき不可変の真理（法性）を象徴するものであることは自明であるが、それを「三摩耶」と表現することで、いっそう諸仏の内証（本誓）である真言の意義を鮮明に

している。守護呪的であり、かつ成仏の理念を体している般若経の神呪が、ここでは大楽無上の如来口密の真言と化している。

七　法身毘盧遮那如来

法身の具現化　神呪が三密門の真言へと位態を変えたことと並行して、「理趣分」の初段では正覚の前段階であった「如来の執金剛性」が不空訳『般若理趣経』では第一の目的とされ、正覚の獲得は省略されてしまった[31]。これは大乗の目的とする正覚すなわち無上正等菩提が、密教では、法身大日如来（大毘盧遮那）の金剛身の獲得のうちに吸収されるにいたったことを示している。空・無相の確立が主眼であった初期の般若経では、有相的な表現で般若波羅蜜多や法身を説明することはないが、第二期の大乗経典（四世紀頃）である『華厳経』などになると、空の積極的表現にともなって、無相の法身の有相化としての色身を立てるようになる[32]。また仏性ないし法身の内在的普遍性の強調から、法身を常住身・金剛身・無辺身などと規定するようになる[33]。いっぽう密教の法身の大毘盧遮那は、永遠・普遍にして具体的な仏身である『華厳経』の報身の毘盧遮那仏から発展したものである。それは、たとえば不空訳の『般若理趣釈』（『大楽金剛不空真実三昧耶経般若波羅蜜多理趣釈』、大正蔵№一〇〇三）において、教主の大毘盧遮那を「法身光明遍照毘盧遮那如来」（大正一九、六〇七中）と規定しつつ、第二段の毘盧遮那如来を「遍照と名づく。報身仏なり」（同、六一〇中）と解説している点にも示されている。報身の毘盧遮那は、無相の法身の具現化したものであるが、真言密教の仏身観によると、人格的な法身が直接説法を開始する（法身説法）。

この理論は、弘法大師空海がはじめて体系づけたものである。右のとおり、『理趣経』や『理趣釈』においても、教主の大毘盧遮那を法身の地位に高めているが、実際の説法は、報身の毘盧遮那とされている。しかし空海の法身説法の理論化には、不空の訳出経典の思想が影響を与えていると指摘されている[34]。それによると、不空訳の『金剛頂経瑜伽十八会指帰』(大正一八、二八四下)『略述金剛頂瑜伽分別聖位修証法門』(同、二八八中)『金剛頂瑜伽略述三十七尊心要』(同、二九六中)『金剛頂瑜伽三十七尊出生義』(同、二九七下)などにおいて、毘盧遮那仏は報身であり、受用身であるとされながらも、同じ経のなかで、自性身・受用身・変化身・等流身の四身を円証する(同、二八七下)とか、三十六の仏徳はすべて自性身・法界身と同じであり、総じて三十七(尊)を成ず(同、二九一上)とか、真言行の菩薩は法界体性智としての自受用身を成ず、すなわち塔の中央毘盧遮那如来なり(同、二九八上)、云々といわれている。これらの経典においては、受用身である報身の毘盧遮那仏が、理仏としての法身に近づく傾向が認められる。このような仏身観が、空海の教学に影響を与え、その「法身説法」などの理論的な裏づけともされたであろうことは、容易に首肯できる。

法爾の真言　空海の真言密教において、法界体性智などの五智と一切如来としての五仏を総合した法身毘盧遮那仏の当体が、仏凡一体の法爾自然の曼荼羅世界であることはいうまでもない。一切の差別的世界が、大日如来の神変加持によって、そのまま絶対の世界に帰一する。そこでは、あらゆる有情の身体的・言語的・思惟的活動としての三業が、如来の三密行として無限の価値をそなえるにいたる。この三密行を口密でいえば、それは法爾の真言である。空海は、常住不変の真言の相を、『十住心論』のなかでつぎのようにのべている。

如来の身語意は、畢竟じて等しきを以ての故に、此の真言の相は声字皆な常なり。常なるが故に流せず、変易あ

ることなし。法爾にして是くの如し。造作の所成に非ず。（中略）是の故に此の真言の相は、若しくは仏の世に出興し、若しくは出世せず、若しくは已に説き、若しくは未だ説かず、若しくは現に説くとも、法は法位に住して性相常住なり。是の故に必定印と名づく。衆聖道同なり。則ち是れ大悲曼荼羅の一切の真言、一一の真言の相、皆な法爾なり。（『弘法大師全集』第一輯、四〇八―四〇九頁）

この法爾の真言は、『大日経』の教説（大正一八、一〇上）にもとづくものであるが、さかのぼれば「有仏にも無仏にも法性常住なり」とする『放光般若』や『摩訶般若』に接続しているとの見解がみられる。[35] このばあいの法性常住とは、いうまでもなく般若波羅蜜多を指している。[36] そのことは、過去・未来・現在の諸仏によって、あるいは説かれ、いまだ説かれず、あるいは現に説くとも法性が常住・不変であるということと、般若波羅蜜多が諸仏によって確認される不変の真理であるということとが、同じ基盤でいわれうることを示している。前述のとおり般若波羅蜜多は、過去・現在・未来の諸仏相互のさとりの内実とあい呼応した不変の真理となっていた。同じことは雑密の神呪についてもいえる。たとえば『虚空蔵菩薩問七仏陀羅尼呪経』（大正蔵№一三三三、大正二一、五六一中―五六四下）によると、過去七仏の功徳を賛嘆する陀羅尼神呪は、過去仏の所説であると同時に、現在・未来の諸仏の説くところでもあるといって、神呪の普遍性を強調している。[37] そのような神呪や真言の普遍性が、いまは如来の身・語・意の活動にもとづき、いかなるときでもいかなる者にでもあらわになる点をふまえて、法爾であるとされている。如来の慈悲の説法である真言は、時空を越えてあまねく一切有情に注がれている。一切有情の声もそれとあい和し、渾然一体となっている。「大悲曼荼羅の一切の真言の一一の真言の相、皆な法爾」であるゆえんである。

八　般若から即身成仏へ

密教の象徴主義　密教では、真理を具象化した象徴を重んじる。法爾の真言、大悲有相の曼荼羅などがこれにあたるが、この象徴は真理の代用ではなく、真理そのものとしての価値をもっている。たとえば、空性の真実が真言によって象徴され、真言の形をとって具象化する。この真理の表詮、象徴の意義について、空海の『御請来目録』には、つぎのように書かれている。(38)

> 法はもとより言なけれども、言にあらざれば顕れず、真如は色を絶すれども、色を待ってすなわち悟る。月指に迷うといえども、提撕極まりなし。目を驚かすの奇観を貴ばず、誠にすなわち国を鎮め、人を利するの宝なり。しかのみならず密蔵深玄にして翰墨に載せがたし。更に図画を仮りて悟らざるに開示す。種種の威儀、種種の印契、大悲より出でて一覩に成仏す。経疏に秘略して、之を図像に載せたり。密蔵の要、実にここに繋れり。伝法受法これを棄てて誰ぞ。海会の根源これすなわちこれに当れり。(『弘法大師全集』第一輯、九五頁)

この文に続いて唐より請来した法具、曼荼羅の類が列挙されているから、それらにより廃詮絶慮の絶対の真理が顕れるとするのである。

この精神は、言亡慮絶の勝義空を、世俗の言説によってのみ説き示すことができるという、中観学派の二諦説に通じるものである。勝義の空性は、あらゆる世間的な思慮分別を越えて黙然・不可言の真理である。しかしそれにもかかわらず、勝義は世俗の方便、言説による以外はあらわになることができない。有・無相対の有限の世界では、涅槃

は生死の否定において、生死を越えたところにはじめて成りたつものである。しかし有・無を越えた勝義の絶対の世界では、生死に即して涅槃がある。いったんは否定せられた世俗の価値が、勝義の世界において、ふたたびよみがえることができる。生死即涅槃が可能であるのは、如来の絶対の大悲のはたらきによるものといえる。(39)

同じ立場は右の引用文中の、「種種の威儀、種種の印契、大悲より出でて一覩に成仏す」にも現われているとみることができる。また『大日経』にもとづいて描かれる曼荼羅は、大悲胎蔵生曼荼羅――母胎のように万物を生み育てる如来の大悲より生じた曼荼羅――という名をもつ。これも密教の有相の曼荼羅が、如来の大悲にもとづく無相の菩提の具象化であることを示している。

世俗と勝義　密教の世俗重視を巧みに表現する言葉として、「即事而真」がある。この言葉は、もともと天台智顗(五三八―五九七)の『法華玄義』とか『摩訶止観』に出るもので、密教特有の言葉とはいえない。これを『大日経疏』が受け継ぎ、世俗世界に絶対の価値を認め、世俗面の活動を究極とみる密教において、広く用いられるようになったものである。(40) こうした世俗の肯定は、普遍的な法身を強調する思想に裏づけられたものであり、それは如来の大悲にもとづく絶対肯定の精神に貫かれている。しかし衆生の側の日常性が、俗のまま真実である道理はない。絶対の肯定は、世俗の日常性が徹底的に否定されたときに、はじめてよみがえる世俗の真実である。

しかし密教の日常性の超越は、法爾の真言の顕現と同時であり、言葉の否定による沈黙だけに終らない。日常的な言葉の否定そのものである空性が、さらに象徴的な阿字などの真言によって示されていく。このばあい真言は、実在の象徴として真理の顕現であるという面と、実在の代理として表現を越えているがゆえに人間の合理的な言葉を拒否するという別の面をもっているということである。(41) 前者の真理の顕現としての真言が、大乗では説かれなかった密教

独自の象徴主義の新しい展開である。空海は『吽字義』のなかで、竜猛菩薩いわく、として『大智度論』の二種の二諦説（大正二五、三三六中）を出している。それは、「世俗有・勝義無」の二諦説につづいて、また二種（の諦）ありとして、名字の相の密号を知らない者には第一義（勝義）中に衆生なしと説くが、名字の相の密号を知る者には第一義のなかに衆生ありと説く、といわれる。そしてそのあと、よく吽字などの密号密義を知る者は正遍知者と名づく、と説いている（『弘法大師全集』第一輯、五四九頁）。吽字などの真言の密義を知る立場が密教であり、それは、二諦（相即）を説きつつ、勝義と世俗の簡別を重視する立場を越えようとしたものであることが明瞭である。

即身成仏の実現　ナーガールジュナの空性・勝義の真実が言葉の否定による沈黙（勝義無）にとどまったのは、前述のごとく、聖なるもの（勝義）と俗なるもの（世俗）とはどこまでも対立し、前者の意義は後者の立場を完全に越えたところに確立されるためである。世俗の価値は、空性の仮説としてのよみがえりにおいて見出されるのであるが、その理論化は、かれにおいてはなお充分に果たされていない[42]。聖なる絶対の世界と俗なる現象の世界とが不二となる（入我我入）即身の成仏が得られないかぎり、人間の言葉は、どこまでも絶対との対応をもたない非価値的なものとして、否定されつづけなければならない。しかし口密の真言の発声は、有情の言語がそのまま如来の加持力によって、実在の世界の音声と化している。具体的な事物の音声が真理の顕現となりえるのは、聖俗不二の神秘の世界においてのみ可能であることはいうまでもない。その世界を、『大日経』では、「大悲胎蔵生曼荼羅」であると説く。この大日如来の秘密荘厳の世界は、聖俗合せた一切を包摂する無限平等の世界であり、そこではいかなる存在のいかなる身体的行動も、言語活動も、精神的行為も、きわめて具体的な現実の諸行為でありながら、絶対の価値をもっている。有相の曼荼羅の象徴性は、たしかに密教独自のものである。しかし諸仏集会の曼荼羅の精神が、過去・現在・未来の諸

仏が一処に会す密教世界の時空を越えた普遍性にあるとすれば、それは、おそらく、般若経が唱導した般若波羅蜜多の不変性の精神と異質なものではない。大乗は念仏三昧によって、仏陀の相好をまのあたりに思念するところから出発した。しかし大乗の念仏では、仏陀に対面し正覚の予言を受けながらも、今生の成仏は理念にとどまったのに対して、密教では、曼荼羅の諸仏の真言の読誦と観想を通して、即座に自身が実在界と合一し、即身に成仏するとされるのである。(43)

(1) 梶山雄一「仏教タントリズムにおける言葉の問題」『密教学研究』第一一号、一九七九年、一一頁。
(2) 大正一八、一下、松長有慶『密教経典成立史論』法蔵館、一九八〇年、一三九頁。
(3) Conze, E., *The Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo, The Reiyukai Library, 1978, p. 1f.
(4) 梶山雄一『般若経』中公新書、一九七六年、一〇四—一〇五頁。
(5) 同右書、八二頁。
(6) 同右書、八三頁。
(7) 同右書、八〇頁。
(8) 梶山雄一、丹治昭義訳『八千頌般若経』Ⅱ（大乗仏典3）中央公論社、一九七五年、三二四—三二五頁。あとでこの部分および以下の記述は、つぎの論稿と多少重複するところがあることを知った。Harrison, P.M., Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 6 No. 1, 1978, pp. 46-48, 52. 梶山雄一「念仏と空性」中外日報、一九八〇年九月六日。
(9) 桜部建「念仏と三昧」『仏教思想論集』一九七六年、八九二頁。
(10) 梶山雄一他前引訳書、三二八頁。
(11) 同右書、三五〇頁。
(12) 同右書、三五九—三六〇頁。
(13) 氏家昭夫「聞持陀羅尼について」『印度学仏教学研究』第二三巻第二号、一九七五年。

(14) 氏家昭夫「般若経と文殊菩薩」『密教文化』第一一五号、一九七六年、一五頁。
(15) 同右論文、一七頁。
(16) 松長有慶前引書、一〇五頁以下参照。
(17) 氏家昭夫「護法と総持」『密教文化』第一二二号、一九七八年、一二頁。
(18) 吉田宏哲「弘法大師教学と『大日経』」『弘法大師研究論集』智山勧学会、一九七四年、二八三頁。
(19) 中国で純密経典を翻訳した善無畏・一行・不空などの諸学者の訳経論書には、頓悟の法門としての陀羅尼門を顕教や雑密との対比のうえで、その優越性を強調している。頼富本宏『中国密教の研究』大東出版社、一九七九年、一三五頁以下、氏家覚勝「初期密教の解脱観」『仏教思想8 解脱』平楽寺書店、一九八二年、二七二頁。
(20) 『菩薩地』の四種陀羅尼については、梶山雄一前引論文、八―九頁。氏家昭夫「多聞の憶持としてのダーラニー説」『高野山大学論叢』第一四巻、一九七九年、一五頁以下。
(21) 聞持陀羅尼については、氏家昭夫前引「聞持陀羅尼について」五四頁。
(22) 本書は従来不空訳とされているものの、インド撰述とは認めがたい要素をもっている。不空の撰述とみなされるが、不空の『三朝所翻経請入目録流行表』や『貞元録』、さらには空海の『御請来目録』に書名が出されていないことなどから、不空の真作が疑わしいともいわれている。頼富本宏前引書、一四一頁。当面の問題に関していえば、本書に出る三密門の真言や陀羅尼、密言の用例は不空訳の経典中に多く認められる。また称誦する真言の一字一字に光明が流出するという思想も陀羅尼を総持と翻ずる用例もわずかながら見出される（大正二〇、一八二中―一八三上、六四五上、七七二上）。このことは、本書が不空の教学を忠実に反映したうえで真言・陀羅尼の教判を行なっていることを示すものである。
(23) 不空訳の経典において、唯識教学の四智に法界体性智を加えた五智思想と『金剛頂経』系統の曼荼羅から発生した五仏思想を結びつけ、「五智即五仏」（これが即身成仏の行証の内容とされる）への基礎が形成されたこと、および大乗仏教における法・報・応の三身説と、自性・受用・変化・等流の四身説を結びつけることにより、人格的法身（説法する法身）を理論づける努力がなされているとの指摘がつぎの論文でなされている。加藤精一「不空訳経典にあらわれた仏身観の特色」『印度学仏教学研究』第二三巻第一号、一九七四年、四一頁以下。
(24) 松長有慶前引書、二一八頁以下。

(25) 同右書、一九八頁、二〇〇頁。
(26) 添田隆昭「真実摂経と理趣分」『密教学研究』第一一号、一九七九年、四五頁以下。
(27) 松長有慶前引書、二二六頁。
(28) この経は、後代に「般若理趣分」と『実相般若経』を参照しつつ、別個の原典から訳されたものと考えられる。松長有慶同右書、一九八頁、梅尾祥雲『理趣経の研究』密教文化研究所、一九五九年、三〇頁。
(29) 『放光般若経』大正八、三上、『摩訶般若経』同、一九下、梅尾祥雲同右書、六五頁。十八空観の三空であるこれらは、『智度論』によれば、諸法実相・幻化・中道の行内容とされる。大正二五、二八五以下。
(30) この語（samaya）はチベット訳と施護訳にも見られる。梅尾祥雲同右書、三七六―三七七頁、巻末一九頁。
(31) 大正八、七八四中、松長有慶前引書、二二六頁。
(32) 田村芳朗「日本仏教の仏身論」『玉城康四郎博士還暦記念論集 仏の研究』春秋社、一九七七年、四三一頁。
(33) 『涅槃経』の仏身説、大正一二、三八二下、三八三中、三八四下、四二一上。田村芳朗同右論文、四三一頁。
(34) 加藤精一前引論文、四五―四六頁。
(35) 玉城康四郎「空海の自然観念」『密教学研究』第六号、一九七四年、三四頁。
(36) 「有仏無仏諸法常住性空相、性空相即是涅槃、須菩提意謂、深入二般若波羅蜜中一涅槃亦空」。『大智度論』九六、大正二五、七三〇中。
(37) 氏家覚勝前引論文、二八四頁。
(38) 松長有慶「密教の特質」『仏教学セミナー』第三一号、大谷大学仏教学会、一九八〇年、四九頁。
(39) この中観学派の二諦説は、ナーガールジュナの『中論』第二四章、第八・九・一〇偈などに示されている。安井広済『中観思想の研究』法蔵館、一九六一年、一七八頁以下。長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、一七三頁。
(40) 松長有慶前引「密教の特質」五六頁。
(41) 梶山雄一前引「仏教タントリズムにおける言葉の問題」一六頁。
(42) 立川武蔵「空思想研究のための諸水平」『東洋学術研究』第二〇巻第一号、一九八一年、九五頁以下。
(43) 津田真一「密教と空」『仏教思想7 空』下、平楽寺書店、一九八二年、六三一頁。

Ⅶ 六朝の般若思想

福永光司
松村巧

一　はじめに

中国仏教形成の背景　後漢末から六朝に及ぶ数百年間は、思想史的に見れば、古代統一帝国を支えた儒学一尊の思想・学術の体系が崩壊し、代って、道家思想を根本とする、儒・道両系統の思想の新統合としての玄学――その基幹は易・老・荘の三玄の学――が盛行し、新たな存在論・聖人論・統治論などが探求された時代である。かかる思想界の新しい潮流の中で、仏教思想もまた、このような玄学を教理学展開の基底に置きつつ、中国人社会の中に、急速に根づいていった。この初期の中国仏教思想の主流のひとつをなすものが、般若思想にほかならない。

ところで、中国においては、仏教の受容に先立って、堅固な固有の思想的伝統が存在した。その中で教養された中国人は、固有の思想をみずからの思想的基盤として、その上に外来思想たる仏教を受容し理解して、その過程の中で、中国人独自の仏教思想を形成していった。しかも、当然ながら、中国仏教思想は、具体的な中国の歴史的・社会的背景の中で、固有思想の展開と複雑に交錯しつつ、形成され、展開されていったのである。

したがって、中国仏教思想の、思想としての本質を解明し、その意義を正当に評価するためには、固有の思想的伝統とその展開、および中国の歴史的・社会的情況を視野に入れ、それらとの相互連関の中で仏教思想が考察されねばならないであろう。

以下、右の点に留意しつつ、中国における初期の般若思想について、そのあらましを考察してみたい。

二　般若経の初期の漢訳をめぐって

古訳の般若経典　鳩摩羅什の来朝（四〇一年）以前の、中国人の般若学研究の基礎となった漢語訳般若経典は、以下の五種である。

〔小品系〕

(1)『道行般若経』（後漢、一七九年、竺朔仏・支婁迦讖等訳）（大正八、№二二四）

(2)『大明度経』（呉、二二二―二五三年ごろ、支謙訳）（大正八、№二二五）

(3)『摩訶般若鈔経』（前秦、三八三年、曇摩蜱・竺仏念等訳）（大正八、№二二六）

〔大品系〕

(4)『光讃般若経』（西晋、二八六年、竺法護訳）（大正八、№二二二）

(5)『放光般若経』（西晋、二九一年、無羅叉・竺叔蘭等訳）（大正八、№二二一）

これらのうち、[1]より早期に漢訳され、かつ完全な梵本の現存する小品系漢訳本を中心に、般若経の初期漢訳の問題点を若干考えてみよう。[2]

「本無」（tathatā）と「無」　まず問題となるのは、後に無羅叉等（『放光経』）および鳩摩羅什によって「如」と訳される tathatā（＝そのようである真実の姿）の概念が、『道行経』において「本無」と訳され、それが『大明度経』『摩

訶般若鈔経』にそのまま踏襲されていることである。[3] 一例を挙げれば、tathatā-parivarta（＝「本無品」）の、yā hi tathāgata-tathatā sā sarva-dharma-tathatā（＝如来の真相は、それは一切の諸法の真相である。荻原本六一九頁）が、『道行経』において、

> 但薩阿竭本無、諸法亦本無。（大正八、四五三中）

と訳され、やや修辞を変えつつも、『大明度経』（同、四九四上）、『摩訶般若鈔経』（同、五二五上）に踏襲される。

ところで、般若経における tathatā の概念は、空観を前提にしているから、実質的には、「空としての真相」を意味している。その漢訳語に「本もと無である（こと）」を当てたのは、訳者が、事象の現象的側面の真実性にたいする否定を含意せしめようとしたものと考えられる。

しかし、中国思想史における「無」の概念は、事象の実体性の欠如を意味する般若経の「空」（śūnyatā）とは、根本的に異なる。[4] そもそも、「無」の概念を哲学的概念として確立したのは『老子』であるが、その中においては、「天下の万物は有より生じ、有は無より生ず」（第四〇章）と表現されるように、「無」とは、「有」もしくは万物の生成の根源に横たわる真実在であり、「道」の言い換えにほかならない。「道」は知覚による把捉を越えているがゆえに（第一四章を参照）、「無」と称されるにすぎないのである。そして『老子』においては、万物はその理想態として、窮極的には、その根源である「無」に復帰していくべきものとされている（第一六章）。

かかる「無」の思想は、『荘子』「外・雑篇」、『淮南子』等に継承されるが、さらに魏の何晏・王弼に至ると、儒教思想と融合され、一世を風靡するまでになった（後述）。

右のような「無」の概念の独自の展開をもつ中国思想界において、般若経の重要な概念のひとつである tathatā が「本無」として受容されたことは、般若思想を、「無」を根源とする固有の生成論と結びつけて解釈しようとした、東

晋期における般若学の一流派の濫觴をなしているのである。

「自然」の訳語について　つぎに問題となるのは、svabhāva（自性）、asvabhāva（無自性）にかかわる表現が、「自然」の語を用いて漢訳されていることである。[5] そもそも、般若経においては、事象がそれ自体の存在性（＝svabhāva※ 自性）を欠いている（＝asvabhāva 無自性）という観点は、諸法を「空」と見なす有力な根拠のひとつとなっている。そして、事象がかくそれ自体の存在性を欠いていることが、事象の真の存在性（＝svabhāva※※ 自性）であるとされる。このような asvabhāva、および次元を異にする二種の svabhāva が、漢訳に当って、ともに「自然」の概念に置き換えられるのである。このうち、事象が欠いている低次元の svabhāva※ の概念を「自然」と訳した例は『大明度経』「行品」（大正八、四七九下）にまとまって六回見えるのみで、さして問題とはならない。それに対し、asvabhāva（無自性）を「自然」と訳した例は、たとえば『道行経』「泥犁品」（同、四四一下）、「色之自然、故……」（[rūpaṃ] rūpâsvabhāvatvāt ＝〔色は〕色それ自体の存在性がないから…… 荻原本四〇五頁）のごとく、また無自性としての高次元における svabhāva※※（自性）を「自然」と訳した例は、たとえば『道行経』「泥犁品」（同、四四〇中）「般若波羅蜜、於一切法、悉皆自然」（sarva-dharma-svabhāva-vidarśanī……prajñāpāramitā＝知恵の完成はすべての事象の自性を示す。荻原本三八〇頁）のごとく、しばしば見られ、さらに大品系の『光讃経』にも、そのまま踏襲される。

ところで「自然」の概念も、中国思想史上、道家思想に由来する重要な哲学概念である。まず、『老子』においては、「自然」とは、万物や万物の法るべき「道」の、作為を越えた「自ら然る」在り方を意味し（第二五章、第六四章、および第三七章をあわせて参照）、作為を越えた真の在り方という点で、「無為」の概念にきわめて近い。

ところが『荘子』（特に「外・雑篇」）に至ると、そもそも「自」の概念は、「道は……自ら本づき自ら根ざす」（「大

宗師篇)、「物は自ら化し……自ら生ず」(「在宥篇」)のごとく、万物や「道」がその存立の根拠をそれ自体の中に内在していることを表わす概念となる。したがって「自然」の概念も、「真とは、天より受くる所以にして、自然にして、易う可らざるなり」(「漁父篇」)のごとく、万物がその存在根拠もしくは存在規定性を、天与のものとして内在させているがゆえに、他者から決して変更されない、そのような「自ら然る」在り方を意味するのである。かかる「自然」の概念は、西晋の郭象に至って、個物をそのまま絶対的に肯定していく思想の論拠として、さらに展開される(後述)。

ところで、svabhāva(無自性)、および無自性としての高次元の svabhāva※※(自性)の訳語とされた「自然」の概念は、事象の作為を越えた真の在り方という点で、『老子』の用法に近いと思われる。しかし、前述のような、「自然」をめぐるその後の思想展開の中においては、この漢訳語は、般若経の「無自性」＝「空」の思想の理解を妨げることは明らかである。すなわち、「自然」の概念は、「無自性」の立場とは逆に、個物の存在根拠もしくは存在規定性の自己内在を表わす概念となっていくからである。

以上の例のごとく、仏典の漢訳とは、インドに起源する仏教思想を中国思想に置き換え、あるいは組み入れる作業である。かかる漢訳仏典を所拠とする、中国人の仏教教理研究は、一方においてインド・西域の梵本・梵語との対応を明らかにしてゆくとともに、他方、中国人の思想全体の歴史的展開の中で検討し直されなければならないであろう。

三　玄学・清談と格義仏教

「玄学」の流れ　最初の漢訳般若経である『道行経』は後漢末に訳出されたが、般若思想が中国人社会において本格的に盛行するのは、東晋以降である。この般若思想の流行を促した思想的要因は、魏晋における玄学の展開であり、その流行の社会的条件を満たしたのは、般若思想家の活躍の場としての貴族の清談界の成立である。

ところで、魏晋の玄学は、道家思想を根本とした、新たな儒・道両系統の思想の統合であり、『老子』『周易』『論語』および『荘子』の新解釈として展開された。そのひとつの流れを代表するのは、何晏（―二四九）、王弼（二二六―二四九）である。[6]「何晏・王弼等……以為えらく、天地万物は皆、無を以て本と為す。無なる者、物を開き務を成し、往くとして存せざる無き者なり」（『晋書』「王衍伝」）と概括されているごとく、かれらは、万物を生成し存立せしめている本体として、『老子』に由来する「無」＝「道」を措定し、孔子に代表される伝統的な聖人を、この「無」の体得者と規定した（「物を開き云々」は『周易』の語）。そして、王弼はさらに、聖人の統治として、「道」に法り、作為を用いず、万物の「自然」＝「性」に任せつつ、万物を成就せしめていくという、いわば「無為」の統治論を展開した。

他方、玄学のいまひとつの大きな流れを代表するのは、郭象（―三一二ごろ）である。[7]郭象は、「物を物とする者は無物にして、物は自ら物たるのみ」（『荘子』「知北遊篇」注）として、万物の生成と存立の根拠を個物の中に内在化せしめ、個物の在り方を「自然」の「性」にもとづくものとして、そのまま絶対的に肯定する。そして、個物がおのおのその「性」にふさわしい在り方を実現することを、個物それぞれの「逍遙」として理想化するのである。さらに、

郭象は、万物をそれぞれの「逍遙」に導く聖人をば、「無心」の概念を中心にして描き出した。「……無心なる者は、物と冥して、未だ嘗て天下と対すること有らず。此れ其の枢極に居りて……以て夫の無方に応ずるなり」（『荘子』「斉物論篇」注）と言うごとく、外物にたいするこだわりの心を無くした聖人は、彼我の対立をもたず、万物の中心に位置して、無限なる万物の求めに自在に答えていくことができるとされるのである。

このような玄学における新たな存在論（本体論）や聖人論の探求は、いまひとつの存在論・聖人論としての般若思想の研究を促し、また玄学の中で展開された「無」「無為」「自」「無心」等々の概念は、般若思想の受容を容易ならしめたのである。

「清談」の流行と初期の般若思想家　ところで、東晋以降輩出した般若思想家は、おおむね、貴族の清談界を活躍の場とした。そもそも清談[8]は、後漢末の党錮事件によって下野した儒学知識人（清流）の人物評論に起源する。かかる人物評論は、魏の九品官人法の施行によっていっそう盛んとなった。この清談に本体論や聖人論といった哲学的主題をもち込んだのは、前述の何晏・王弼らであり、ついで西晋に至ると、向秀・郭象らの、新たな『荘子』解釈が清談の重要な話題のひとつとなった。また、魏晋の交代期には、阮籍・嵇康らが、偽瞞と殺戮に満ちた政治的現実に抵抗して、清談と奔放不羈なる生活に韜晦し、世俗の礼法と価値観を蔑視して、老荘思想に導かれたより高次の倫理的な生き方を追求した。

ところが、貴族社会が固定化していくにつれ、清談の中心は門閥貴族の邸宅に移り、その清談は、初期の清談に見られたような思想的創造性と精神の緊張を失って、単なる知的遊戯、もしくは「清談の士」「超俗の士」としての名声を追求する手段に堕してしまった。たとえば、西晋末には、権勢家王衍を中心とする庾凱・阮瞻・王澄・謝鯤らの

盛大な清談グループが存在したが、当時、清談界で名声を揚げ、王衍に認められることは、官界で栄達するためのひとつの登竜門であり（『晋書』「王衍伝」）、その下で、かれらは阮籍をまねて、ことさら奇異な風貌と行動を晒し、「通人」「達人」の名声を競っていた（『世説新語』「徳行篇」、および同注に引く王隠『晋書』を参照）。この王衍の清談グループの思潮と行動にたいし、裴頠が『崇有論』を著して厳しい批判を加えたことは、つとに有名である（『晋書』「裴頠伝」）。

ところで、初期の般若思想家の多くが活躍したのは、まさに右のような思想的活力を失った貴族の清談界であったのである。たとえば、西晋末の代表的な般若学者支孝竜（『高僧伝』「支孝竜伝」、大正五〇、三四六下を参照）は、右に挙げた王衍を中心とする清談グループに加わった。また東晋成帝期の般若学者康僧淵（同「康僧淵伝」、同、三四六下―三四七上）は、「心無義」論者支愍度らと江南に渡って清談の機会を求め歩き、当時の清談の大家にして有力な権勢家であった殷浩に認められて以後、王導・庾亮らの庇護を受けた。これらの清談仏教徒の意識と行動を象徴するものとして、かれらの用いた「無心」という語を挙げることができる。たとえば、顕門貴族との交友とかれらからの庇護を求めて清談に加わった支孝竜は、「貴きに無心にして愈々貴く、足るに無心にして愈々足る」（同「支孝竜伝」、同、三四六下）と言っている。この「無心」という語によって表わされた超俗的心境は、自己が身を置いている俗的なるものがいかに在るか、また行為としてそれにいかにかかわるかは問題とせず、もっぱら外物にたいする執着心を絶った、心的態度としてのみの、超俗性を意味するにすぎない。東晋初期の般若学者竺道潜が、宮中や貴族の豪邸に盛んに出入しつつ、朱塗りの豪門も「方外の士」としての自分には「蓬戸に見える」と言い（同「竺潜伝」、同、三四八上）、また、富と権勢のただ中で、『小品般若経』を愛読した清談の大家殷浩が「官は本これ臭腐なり……財は本これ糞土なり」と言ったが（『世説新語』「文学篇」）、かかる行動と意識の乖離の中にも、右に述べたと同質の精神性が見て取れるであろう[9]。この問題については、般若思想を、外物とは切り離された単なる心の持ち方、もしくは心の在り方に矮小化し

て理解した、いわゆる「心無義」系の般若学の検討をまって、いっそう明かにされるであろう。

「格義」とその意義　つぎに、この時期の中国人の仏教理解の一方法としての「格義」について考えてみよう。いわゆる「格義」とは、中国固有の思想的伝統の中で教養された中国人が、それとはまったく異質な仏教教理を理解するに当って、仏教の「事数」[10]を、中国古典の類似概念に当てはめ、それを通じて仏典の「義」を「格る」という方法である。かかる仏教理解の方法は、竺法雅・康法朗らによって、講説の便宜的方法として始められ、毘浮・相曇らによって襲用された（『高僧伝』「竺法雅伝」、同、三四七上）。ただし、「格義」という語は、単なる「事数」の擬配にとどまらず、広く、仏教思想を中国固有思想と関連づけて理解していく方法をも意味したようである[11]。

ところで「格義」による仏教理解においては、仏典の原義にたいするある程度の歪曲は不可避であり、中国人の仏教理解が深まるにつれ、この方法は批判されていった。道安は、早くも三五〇年ごろ、「先旧の格義は理に於て違うこと多し」（同「釈僧光伝」、同、三五五上）と「格義」を批判し、仏典によって仏典を解釈する困難な努力を重ねた。その後、鳩摩羅什による大規模な大乗諸経論の漢訳は、道安の開拓した仏典の学的研究のための豊富な材料を提供した。

しかし、「格義」の否定は、中国仏教が中国固有思想と絶縁したことを、決して意味していない。たとえば、後に見るごとく、「格義」を批判した道安の仏教思想は、『老子』にもとづく本体論的色彩を濃厚に帯びており、鳩摩羅什の第一の弟子、僧肇の思想の中にも、郭象流に解釈された『荘子』の思想が脈々と生きている。「格義」批判は、仏教の学的研究への努力として評価されるべきであるが、そもそも、強固な固有の思想的伝統の中に育った中国人が、中国の歴史的現実の中で仏教を受容し、独自の仏教思想を形成しようとするかぎり、その仏教思想が、程度の差こそあれ、「格義」的傾向を帯びるのは当然であり、むしろそこに、中国仏教の生きた意義を見ることもできると思うのである。

四　東晋期における般若思想の展開

僧肇所破の「三家義」　東晋期に展開された、主として「空」義をめぐる種々の般若学説は、鳩摩羅什の弟子僧肇（そうじょう）の『肇論』「不真空論」（大正四五、一五二上）において、「心無」「即色」「本無」の三家義として、概括・批判されている。その後、僧肇の記述を敷衍する形で、曇済（劉宋）『六家七宗論』（元康『肇論疏』引、大正四五、一六三上）、慧達（陳）『肇論疏』（続蔵一・二一・乙・二三・四、四二九左上）、吉蔵（隋）『中観論疏』（大正四二、二九上以下）、元康（唐）『肇論疏』（大正四五、一七一中以下）、安澄（日本）『中論疏記』（大正六五、九三上以下）などによって、三家義もしくは六家七宗の論者とその所説についての推定が行なわれている。そもそも、僧肇の概括・批判は、みずからの「不真空義」を論述するための引き合いとして述べられたものであって、それが僧肇以前の般若学説を忠実に反映しているか疑う余地はあるが、以下、便宜上、かれの概括に沿いつつ、鳩摩羅什来朝以前の般若学説を検討してみよう。

1　心無義系の般若思想[12]

竺法温の「心無義」　いわゆる「心無義」の論者には、以下に論ずる竺法温・支愍度のほか、道恒（『高僧伝』「竺法汰伝」、大正五〇、三五四下）・桓玄・劉遺民[13]（『出三蔵記集』巻一二に引く「法論目録」を参照）らの名が知られる。

ところで、僧肇「不真空論」（大正四五、一五二上）は、「心無義」の「空」の解釈を、「万物に無心にして、万物未だ

嘗て無ならず」と概括し、「これ、得は神の静なるに在り、失（みおとし）は物の虚なるに在り」と批判した。この「心無義」の論者として、慧達『肇論疏』は竺法温を当て、吉蔵『中観論疏』もその説を襲用している。竺法温の詳しい事迹は不明であるが、かれは竺道潜の弟子であるから（『高僧伝』「竺潜伝」、大正五〇、三四八中。ただし、そこでは竺法蘊に作る）、師と同じく、建康の貴族社会もしくは会稽で活躍したものと思われる。この竺法温の「心無義」として、慧達『肇論疏』につぎのごとき説を伝えている。

竺法温の心無論に云く……経に秤（＝称）する「色無」とは、但だ、内に其の心を正すのみにして、外なる色を空とせず。但だ、内に其の心を停め、外なる色を想わざらしめば、即ち色の想は廃せられん。（続蔵一・二・乙・二三・四、四二九左上）

この記述が正しいとすれば、竺法温の「心無義」は、外界の事象の存在性・真実性を否定せず、「空」「無」の概念を、単に外界の事物にたいする心のはたらきを停止するということに限定して解釈していることになる。したがって、この説は、僧肇が概括・批判した「心無義」と同一であり、その要点は「心無」（＝心が無である）ではなく、むしろ「無心」（＝心を無にする）という点にあると言えよう。

ところで、竺法温の「無心」の思想は、外界の事象の真実性を否定していないが、それはかれの思想が宗教思想として不徹底であることを示すものであって、そのこと自体、何らの積極的な意義も担っていない。なぜなら、かれにおいて窮極の境地が追求されるとすれば、それは、外界の事象がいかに存在するかということとは関わりなく、単に自己の内面と外界の事象との関係を断ち切り、自己の主観を空無にするということにすぎず、主観の内においてのみ、事象を超越しようとするものにすぎないからである。したがって、かれの思想の中には、行為として外界の事象を拒絶する契機も、能動的に外界の事象にはたらきかけていく契機も、見出すことはできない。

そもそも、「無心」という概念は、郭象の聖人論における重要な概念であった。しかし、郭象における「無心」とは、万物のいずれにたいしてもこだわりの心をもたぬがゆえに、いかなる万物の要求にも自在に「応じて」いく、理想的統治者の内面を述べたものであった。竺法温の「無心」の思想が、郭象の「無心」の概念の援用であるとすれば、それははなはだ矮小化された流用にすぎないと言えるであろう。

支愍度の「心無義」　つぎに、支愍度の「心無義」について見てみよう。支愍度[14]は、東晋成帝期（三二六―三四二年）に、康僧淵・康法朗とともに、北方から江南の貴族社会に移り住んだが（『高僧伝』「康僧淵伝」、大正五〇、三四七上）、それ以外の詳しい事迹は不明である。

ところで支愍度の般若思想について、『世説新語』「仮譎篇」は、かれが江南に渡ろうとしたとき、同行の僧侶と「旧義を用って江東に往けば、恐らく食を弁得せざらん」と謀って、ともに「心無義」を立てたと記している[15]。それにたいする劉孝標の注は、支愍度らの「旧義」の内容を、

> 種智は是れ有なるも、而るに能く円照す。然らば則ち、万累斯に尽きるを、これを空無と謂い、常住不変なるを、これを妙有と謂う。

と概括し、さらに、支愍度らの立てた「心無義」として、つぎのごとき説を挙げている。

> 種智の体、豁なること太虚の如し。虚にして而も能く知り、無にして而も能く応ず。宗に居りて至極なるは、其れ唯だ無なるのみか。

この劉孝標の注には疑問点も存するが[16]、いちおうそれに従えば、「旧義」の要点は、悟りそのものとしての智慧（＝一切種智）は「有」であり、経典にいう「空無」とは、煩悩が尽きたという側面を意味するにすぎないということ

になる。これに対し、かれらの新たな「心無義」の要点は、一切種智は「虚」「無」であり、さればこそ（一切を）照らすことができるのであるということになる。したがって、「旧義」「心無義」は、一貫して悟りの段階における智慧の在り方を問題にしていて、外界の事象の在り方は問題にされていない。

ところで、右の「心無義」における、悟りそのものとしての智慧を「虚」「無」と見なし、その効用を説く思想は、明らかに、「至人の心」を「虚にして」、「鏡の若し」と見なし（『荘子』「応帝王篇」）、「虚なれば則ち無為にして而も為さざる無きなり」（同「庚桑楚篇」）とされる、『荘子』の「至人の心」の概念を基礎にしている。そして、「無」の効用を説くという点では、さらに『老子』の思想に溯ることもできよう。

支愍度の「心無義」が以上のようなものであるとすれば、かれにおける「心無」とは、「（悟れる）心は無である」という意味であって、前述の竺法温の「空」解釈が、「（外物にたいする）心を無にする」ことと要約されるのとは、力点の置き方が異なっている。しかし、両者は明らかに相互補完的関係にあり、現存する資料が断片的であることを考慮すれば、両者の違いよりも、むしろ両者の質的同一性に着目すべきであろう。少なくとも、竺法温においても、支愍度においても、外界の事象の在り方は主要な問題とはされず、したがって、行為として外物にいかに関わっていくかは、第一義的問題とはならず、もっぱら外物とは乖離した心のもち方もしくは心の在り方として「悟り」が考えられている点で、両者は本質的に異ならない。

かかる思想は、自己が身を置いている俗的なるものがいかに存在するか、また行為としてそれにいかに関わっていくかを問題にすることなく、単に主観の内においてのみ、事物を超越しようとした、貴族清談界の思潮、およびそれに迎合した一部の清談仏教徒の思想と類似する構造をもつと言えるであろう。

2　即色義系の般若思想

清談家としての支遁　僧肇「不真空論」に概括・批判されている「即色義」の論者として、慧達『肇論疏』は支遁を当てているが、吉蔵『中観論疏』は、いわゆる「即色義」に、「関内の即色義」と江南で活躍した支遁の「即色義」の二説があり、僧肇の批判したものは前者であって、支遁の所説は「本性空」の立場と異ならないとしている。以下、支遁の思想を検討し、その中であわせて右の比定の適否を考えてみたい。

支遁[17]（三一四―三六六）は、その事迹を見るかぎり（『高僧伝』「支遁伝」、大正五〇、三四八中―三四九下を参照）、東晋期の代表的な清談仏教徒である。かれは出家後、建康の清談界で名を成し、謝安・謝万・謝玄・謝朗・王洽・王濛・王恭・王坦之・王羲之・王献之・劉惔・殷浩・許詢・郗超・孫盛・孫綽・何充などの、当代の一流貴族と広く交わり、かれらとの清談は、『荘子』『般若経』『維摩経』をめぐる哲学的議論から人物評論に至る種々の主題に及んでいる（『世説新語』各篇を参照）。しかし、支遁は、単なる清談家とは異なる側面をもっている。かれは自己を、仏に法って戒律を遵守し慈悲を実践する沙門と規定し（『高僧伝』「支遁伝」に引く「告辞哀帝上書」、大正五〇、三四九上を参照）、仏教によって、自己の生活を厳しく検束している（『世説新語』「軽詆篇」に記す王坦之の支遁批判を参照）。

また、支遁は般若学者であるとともに、優れた『荘子』学者でもある。しかも、かれの『荘子』解釈は、従来の清談界でもっとも有力であった向秀・郭象の解釈とは異なる、かれ独自のものであり（『世説新語』「文学篇」を参照）、その特徴は、郭象の「適性」「安分」の思想の否定にある。そもそも郭象は、多様なる万物が、天与の「性」「分」として限定された存在のし方に、おのおの「適し」「安んずる」ことをば、万物それぞれの「逍遙」として、理想化した。

これに対し、支遁は、劉系之との対論において、所与の「性」とは次元の異なる、当為としての存在のし方を提示しようとした（『高僧伝』「支遁伝」、大正五〇、三四八上）。確かに、支遁においても、「分」の概念は重要な意義を担っているが、しかし、「万品の神悟するに、遅速は分に縁らざるは莫し。分、闇なれば、則ち（教化の）功重く、言積みて而る後悟る」（『出三蔵記集』巻八所収「大小品対比要抄序」、大正五五、五五中）と言うごとく、支遁における「分」とは、衆生の悟りに至る能力の多様性を表わす概念であって、衆生は「分に安んずる」のではなく、あくまで教化に導かれて窮極の悟りに至るべきものとされる。したがって、支遁においては、理想的境地としての「逍遙」とは「至人」（＝窮極者）のあり方を明らかにしたものであって、

至人は天正に乗じて高興し、無窮に遊びて放浪し、物を物として、物に物とされず……これ逍遙と為す所以なり。

（『世説新語』「文学篇」注に引く「逍遙論」）

と言うごとく、至人の真の「逍遙」とは、人の次元を越えた普遍的な基準に依拠して、無限の世界で自由を実現し、万物の在るべき在り方を成就しつつ、万物に相対化されない、超越者の絶対的自由を意味するのである。このように、支遁の『荘子』解釈の中には、窮極の解脱を追求する仏教者としての立場が貫かれており、したがって、かれの『荘子』学は、単なる「格義」的関心からなされたものとは、基本的に異質である。

僧肇所破の「即色義」　ところで、支遁の般若学説は、「無自性」＝「空」の立場に立つものである。そのことを論ずる前に、まず僧肇「不真空論」に概括・批判されている「即色義」（それは後述するごとく、支遁の所説とは異なる）について、検討しておこう。僧肇は「即色義」を、

「即色」は、色自ら色ならざるが故に、色なりと雖も、而るに色に非ずと、明かすなり。（大正四五、一五二上）

と概括し、さらに、

夫れ、色と言うは、但だ、色に当りて即ち色なり。豈に、色を色とするを待ちて、而る後に色たらんや。此れ、直だ色の自ら色ならざるを語るのみにして、未だ色の色に非ざるを領せず。(同)

と批判している。この「即色義」は、「色は自ら色ならず」として、事象の存在根拠が事象それ自身の中に内在することを否定しているが、しかし僧肇が「豈に、色を色とするを待ちて、而る後に色たらんや」と批判していることを考えれば、他方において、「色を色とする」もの、すなわち事象の存在根拠を、事象自身以外に措定した立論である。とすれば、この「即色義」は、事象が外在的存在根拠によって、かく在らしめられているとするのみであって、僧肇が批判するごとく、「色の色に非ざること」を理解していない。したがって、この「即色義」は、現象としての事象の裏に、それをかく在らしめている、何らかの本体的なるものを措定した思想であると言えよう。

右のような、僧肇によって概括・批判された「即色義」は、郭象の存在論と、きわだった対照をなしている。郭象は、「物を造るは主無し……物各(おの)おの自ら造りて、待つ所無し」(『荘子』「斉物論篇」注)、「物を物とする者は無物にして、物自ら物たるのみ。……皆忽然として自ら爾るのみ」(同「知北遊篇」注)と言うごとく、万物の存在根拠を万物自身の外に措定する考え方を否定し、それを万物自身の中に内在化せしめ、かくして、万物の在り方を「自爾」「自然」として絶対化するのである。

支遁の「空」理解　ところで、支遁の般若学説は、僧肇所破の「即色義」とも、郭象の存在論とも異なり、事象の存在根拠を、事象それ自身の外にも、内にも、措定していないと思われる。まず、支遁はつぎのように論じている。

夫れ、色の性たるや、自ら色を有せず。色自ら色を有せざれば、色なりと雖も、而るに空なり。(『世説新語』「文

学篇」注引「即色妙観章」）

一切の諸法は自性を有すること無し。所以故に空なり。……（慧達『肇論疏』引「即色論」、続蔵一・二・乙・二三・四、四二九左上）

このように、支遁は、一切の事象は、それ自身で事象として存在しているのではないと考え、したがって、事象は、それ自身の内に存在根拠もしくは存在性を備えておらず、そのまま「空」であると見なすのである。この点において、支遁の般若学説は、郭象の存在論とは、決定的に異なる。

しかも、支遁の般若学説は、僧肇所破の「即色義」とも異なり、事象のいかなる外在的存在根拠もしくは本体も、措定していない。かれは言う、

夫れ、無なるや、豈に能く無たらんや。無は自ら無たる能わず。理も亦理たる能わず。……（「大小品対比要抄序」、大正五五、五五上）

このように、支遁は、かりに、事象の裏に、それを越えた本体的なるもの（＝「無」）、もしくは原理的なるもの（＝「理」）を設定したとしても、それもまた「無自性」であり、したがって「空」であると、見なすのである。確かに、支遁は「本無」という語を用いているが（「大小品対比要抄序」、同、五五中）、それは、右のような「無自性」＝「空」の洞察を徹底化せしめた窮極の様相を表わす概念であって、「至無空豁にして、廓然と物無き者」（「大小品対比要抄序」、同、五五上）にほかならず、それは、前述の何晏・王弼の思想におけるがごとき、本体としての「無」の概念とは、あくまで異なっている。

さらに、支遁が、事象の外在的存在根拠を措定していないことは、かれにおける「自然」の概念の検討をまって、いっそう、明らかにされると思う。

能仁は玄句を暢ぶ、「色に即して自然に空なり」と。（『広弘明集』巻一五所収「善思菩薩讃」、大正五二、一九七中）

ここに、支遁が用いている「自然」の概念は、すでに述べた郭象における「自然」とは、明らかに次元が異なっている。すなわち、支遁は、事象の「無自性」であり「空」である在り方が、何物かによって、かく在らしめられているのではなく、まさに「自ら然る」のであると考えているのである。[18] かかる支遁の「自然空」の立場は、吉蔵『中観論疏』が指摘しているように（前述）、「本性空」の立場に、はなはだ近いものと言えるであろう。

以上のように、支遁は、一切の事象はその存在根拠を、それ自身の内にも外にも、もたないがゆえに、事象はそのまま「空」である（「色に即して空なり」、慧達『肇論疏』引「即色論」、続蔵一・二・乙・二三・四、四二九左上）と考えた。

「知」と空の体悟　支遁はさらに、右のような外的事象を、認識する主体としての「知」についても、すでに述べたとまったく同じ論理によって、それを「無自性」＝「空（寂）」と見なしている。

知は自ら知らず。知ると雖も恒に寂なり。（慧達『肇論疏』引「即色論」、続蔵一・二・乙・四、四二九左上）

では、かかる「知」によって「空」なる実相はいかに体悟されるのか、また、かかる「知」はいかにして完成されるのか。その方途を、かれは、「大小品対比要抄序」において、「空寂」の追求と、無智の徹底化として、詳細に論じている。たとえば前者について、

若し無を存して以て寂を求めれば、……寂は以て神を冥にするに足らず。何となれば則ち、故、存する所を存せんとすること有ればなり。……存するを存するは、其れ（真の）存することに非ざるなり。何となれば則ち、……存することの存することたるを知るのみにして、存する所以を知る莫ければなり。存することに寄せて、以て存することを忘れれば、故、存することに存せしめ所るに非ず。（それとても）其の存する所以を忘れるに如くは

莫し。其の存する所以を忘れれば、則ち存する所を存すること無し。……(大正五五、五五中)

と述べている。(これと並行して論じられている、無智の徹底化については、まったく同じ論理であるので、省略する。)このように、支遁は、「空寂」なる実相もしくは境地の追求において、存する対象(=空無)→存する行為→存する行為を成り立たしめるもの(=般若)へと論理的に溯及しつつ、それらを順次に無意識化(=「忘」「遺」)していく方法を説いている。これは明らかに、『荘子』「外物篇」の「魚を得て筌を忘れ……兎を得て蹄を忘れ……意を得て言を忘る」を逆転した王弼『周易略例』「明象篇」の、つぎのごとき思想、

言は象の蹄なり、象は意の筌なり……象を忘れれば乃ち意を得る者なり、言を忘れれば乃ち象を得る者なり。意を得るは象を忘れるに在り、象を得るは言を忘れるに在り。……

および、郭象の、つぎのごとき「坐忘」の解釈、

夫れ、「坐忘」とは、奚んぞ忘れざる所あらんや。既に其の迹を忘れ、また其の迹する所以を忘れれば、内は其の一身を覚えず、外は天地有るを識らず。……(『荘子』「大宗師篇」注)

を援用したものである。

このように、支遁が、「空」の体悟と、智慧の完成に至る方途の説明として、王弼や郭象の玄学の思想を、そのまま襲用していることは、かれの仏教思想があくまで理念的であり、仏教独自の修道実践による裏づけを欠いていることを意味している。このことは、禅定実践と般若学を統合した、道安の仏教思想(後述)との比較を通じて、より明らかになると思う。

以上のごとく、支遁の般若思想は、実践的裏づけを欠いた理念的な段階にとどまっているという限界はあるが、その純理論的側面にかぎれば、かれの「無自性空」と「自然空」の思想は、従来の中国人の般若学の水準をはるかに越

え出ており、後の僧肇の「空」解釈に迫るものである。と同時に、かれの思想は、何晏・王弼らの本体論的思想とも、郭象の「自然」の思想とも異なる、般若学独自の立場に立つものであり、仏教徒として、東晋期の貴族清談界における思想的停滞を、内から打破するに足るものであったと思われる。(19)

3　本無義系の般若思想

「本無義」の論者たち　いわゆる「本無義」の論者として、慧達『肇論疏』は、道安とその弟子慧遠を挙げている。ところが、吉蔵『中観論疏』は、「本無義」論者として道安を挙げながら、その「空」解釈は「本性空寂」の立場に立つものであり、鳩摩羅什・僧肇の解釈と異ならないと述べ、あらためて、僧肇「不真空論」に概括・批判された「本無義」の論者として、琛法師（竺道潜）を挙げている。さらに、元康『肇論疏』は、僧肇所破の「本無義」の論者に、道安の同学竺法汰を当てている。

このうち、琛法師の「本無義」については、『中観論疏』に、

> 本無とは、未だ色法有らざるに、先ず無有り。故に無従り有を出だす。即ち、無は有の先にあり、有は無の後に在り。故に本無と称す。（大正四二、二九上）

と記されているのみで、それ以上の内容は不明である。もしかれの「本無義」がかかるものであったとすれば、それは、「空」の解釈に、『老子』の生成論をあてはめたものにすぎない。

これに対して、道安・慧遠・竺法汰は、長期にわたって行動をともにしており、かつひとつの学派を形成しているから、以下、その中心人物であり、しかも現存資料の豊富な、道安について、その般若思想を考察してみよう。(20)

道安の仏教修学　道安[21]（三一二―三八五、伝は『出三蔵記集』「道安伝」、大正五五、一〇七下―一〇九中を参照）は、その生涯の大半を、異民族の支配下の北方中国で過ごした。かれは五四歳以降の一五年間、戦乱を避けて、東晋治下の襄陽に移り住んでいるが、その時でさえ、かれは、戒律によって規律された教団の内部で謹厳な修道生活を保持している。このように道安の仏教思想の探求は、基本的には、清談の盛行する東晋貴族社会の外で行なわれたと言うことができる。このことは、道安の仏教思想が、理論的であるよりも、より実践的であることの理由のひとつとなっている。

ところで、道安は、般若学の探求に先立って、後漢・安世高の流れを汲む阿毘曇学と禅観を学んだ。かれの般若学は、文献上、慧遠・慧持兄弟がかれのもとで出家した三五四年ごろまで溯りうるが（『高僧伝』「慧遠伝」、大正五〇、三五八上）、それがいちだんと深化を遂げたのは、襄陽滞在期以降である。これに先んじて、かれは、三五〇年前後、濩沢（山西省）において、竺法汰・竺法和・竺法済・竺僧輔・支曇講らとともに、安世高訳の『道地経』『陰持入経』『大十二門経』等の小乗仏典を研究している（『出三蔵記集』所収の「道地経序」「陰持入経序」「大十二門経序」を参照）。これらの経典は、阿毘曇学の事数による諸法の分析と、それにもとづく禅観を述べたものである。右のことは、道安の仏教思想の骨骼が、まず阿毘曇学と禅観思想によって形成され、その上に般若学が受容されたものであることを意味する。

道安の初期の禅観思想　ところで、道安の初期の仏教思想の骨骼は、何晏・王弼の、「無」を本源とする本体論にはなはだ類似する構造をもっている。そもそも、道安は、「慧を以て本を探れば、癡と愛に従うを知り、末流を分別すれば、これが惑たるを了す。心を練り慝を攘えば、狂病は瘳えん」（『出三蔵記集』巻六所収「十二門経序」、大正五五、四五下）と言っているように、衆生の「惑い」の源を、実相にたいする無知（＝「癡」）と外的事象にたいする執着（＝「愛」）に求める。この「愛」およびそれを惹起する心のはたらき（＝想念）を滅息させるための具体的な実践が、禅

定（四禅）や安般行にほかならない。

微なる想を漸く断ちて、以て寂に至り、無味を味わう、故に四禅と曰う。（『十二門経序』、大正五五、四五下）

（安般は）……これを損じ又これを損じて、以て無為に至り、（四禅は）……これを忘れ又これを忘れて、以て無欲に至る。（『出三蔵記集』巻六所収「安般注序」、同、四三下）

ところが、かかる実践によって、「無為」「無欲」なる「大寂」の境地が実現されたとき、心の知覚・認識・想念を停止することによって現出する対象世界の在りさまは、非存在としての「空」ではなく、かえって中国固有の、老荘思想におけるがごとき、本体世界もしくは「道」である。たとえば、道安は、『人本欲生経注』（大正三三、九上）において、「滅（尽）定」を、「心・想・身・知を滅し……造化（＝道）と倶に遊ぶ」境地であると定義しており、また「道地経序」において、修道の窮極に参入する境地と解釈された「道地」を、

夫れ、道地とは、応真の玄堂にして、昇仙の奥室なり……蓋し器たるや、猶海のごときか、行者日にこれを酌めども竭きず、精を返す者、無数なれども満ちず。其の像たるや、弘を含みて静泊、綿綿として存するが如し。……（大正五五、六九上―中）

と述べている。このように、道安において、禅観によって参入する窮極の境地は、「造化」（＝道）の世界であり、知覚・認識・想念によってとらえられる現象の裏に、「綿綿として存するが如し」（『老子』第六章）とされる、真実在の世界である。その点にかぎれば、道安は、何晏・王弼の本体論を一歩も出ていないと思われる。

それに加えて、道安は、禅観によって「道」の世界に参入することを、「精を谷神（＝道、『老子』第六章を参照）に帰えす」（『道地経序』、大正五五、六九中）、「神を玄路に返えす」（『十二門経序』、同、四五下）などと表現しており、知覚・認識・想念から解放された「心」の本体として、「精」「神」を措定している点においても、かれの思想は極めて中

国的である。ちなみに、右の発想は、明らかに、『荘子』「列禦寇篇」の「彼の至人は、精神を無始に帰えし、無何有の郷に甘冥す」にもとづいている。

以上のように、初期の道安の禅観思想は、現象の裏に本体を措定し、それへの復帰を得道とするという点において、何晏・王弼の玄学、とりわけ王弼のつぎのごとき思想とまったく同じ構造をもっていると言えよう。

> 復とは、本に反えるの謂なり。天地は大にして、富かに万物を有する……と雖も、寂然として至無なるは、是れ其の本なり。(『周易』「復卦・彖伝」注)

道安の般若・空思想　ところで、道安の般若学は、右のようなかれの禅観思想を深化するものとしての意義をもつ。かれは「道行経序」(『出三蔵記集』巻七所収、大正五五、四七上)において、「真如に拠りて法性に遊び、冥然として名無き者」を、智慧(般若)の完成の極地と見なしている。ここに言う「法性」を、道安がどのように考えていたか、いまひとつ明らかではない。かれは、「道行経序」において、「三脱は空を照らし……」(同、四七中)と言っているから、「法性」を「空」と見なしていたのかもしれない。道安の弟子僧叡が、後に「亡き師安和上は……玄旨を性空に標ぐ」(『出三蔵記集』巻八所収「大品経序」、同、五三上)と言い、それを受けて、吉蔵が、「安公、明さく、本無とは、一切の諸法は本性として空寂(ということ)なり」(『中観論疏』、大正四二、二九上)と言っているのは、道安の思想を「性空宗」として、再解釈したものである。

しかし、道安の「空」解釈が右のようなものであったとしても、それは、前述の支遁の般若学説とは異質である。すなわち、道安は、現象としての「諸法」を「空」と見なしていたとしても、その現象の裏に、確乎として実在する本体としての「真如」を措定していると思われる。たとえばかれは、「諸法」の「真如」(道安においては、それは、真

如と一体となった如来・仏の本質でもあるが）について、

> 如とは爾るなり。本と末と等しく爾り、能く爾らざらしむる無し。仏の興滅するも、綿綿として常に存す。悠然として寄する無きが故に、如と曰うなり。（『出三蔵記集』巻七所収「合放光光讃略解序」、大正五五、四七上）

と言う。このように、道安における「如」とは、みずからを存在根拠としていて、もはや何物によっても変更されえない、永遠に実在する実体であって、相対的概念を越え、言葉による表現を越えているから、「如」（＝そのようである）と称されるのである。したがって、道安の般若学において、事象は「空」なる現象としての姿を呈しつつも、その真相は、右のような「如」として存在しており、絶対的な真実在によって、裏づけられているのである。

さらに、道安は、かかる「如」と一体となった仏の本質（したがって、それは「如」の言い換えにほかならないが）としての「法身」について、

> 法身とは、一なり。常に浄なり。有と無と均しく浄められ、未だ始めより名有らず……故に浄なり、常道なりと曰う。（同、四八上―中）

と述べている。この記述によっても、「真如」「法身」が、非存在としてではなく、逆に実体的なるものとして、とらえられていることが確認できよう。

ところで、道安が「真如」「法身」をば、「本と末と等しく爾り」、「有と無と均しく浄められる」と言い、かかる相対的概念を越えた「一」者と見なしていることは、注目に値する。初期の道安の禅観思想は、知覚・認識・想念によって把捉される現象としての「末」「有」を否定して、それとは次元の異なる「本」「無」としての実体世界に復帰することを目指すものであった。これに対し、かれの般若学においては、「本」と「末」、「有」と「無」といった相対的概念による分別を取り去った実体そのものとして、「一」もしくは「如」が設定されているのである。したがって、

「一」もしくは「如」としての実体は、事象と別次元のものではなく、逆に、事象にはなはだ即したものとしてとらえられているように思われる。

道安の般若学の思想的基盤　ここに至って、道安の般若学が、『荘子』「斉物論篇」における万物斉同の思想を、おおはばに導入していることが、知られるであろう。『荘子』「斉物論篇」は、「彼と是」・「生と死」・「可と不可」・「是と非」・「有と無」等の相対的概念による認識の限界を説き、かかる相対的概念による分別を取り去って、万物をそのままですべて「然り」と絶対的に肯定し、「然る」という点において、万物を「一」と見なすことを説いている。道安の般若思想における、相対的概念を越えた「一」としての「如」の概念は、論理的に見れば、右の『荘子』「斉物論篇」の思想にはなはだ近いと言えよう。ただし、『荘子』「斉物論篇」における「然る」の概念が、万物の肯定されるべき真実の在り方とされているのに対し、道安の「如」は、「綿綿として常に存する」実体であり、その点において、道安の般若学説は、あくまでも、本体論的である。

右のことは、道安における「両忘」の概念を見ることによって、いっそう明らかになるであろう。かれは、「一」もしくは「如」との冥合を裏づけるものとして「等（観）」「不二入（観）」を挙げ（「合放光光讃略解序」、大正五五、四八上）、それをば、相対的概念を「両つながら忘れ」「双つながら亡みする」観法と理解している（「道行経序」、同、四七上・中）。ところが、この「両忘」の概念は、まさしく万物斉同の思想を敷衍した『荘子』「大宗師篇」の「……（堯と桀を）両つながら忘れて、其の道に化するに如かず」の思想の援用にほかならないのである。

このように見れば、道安における、般若学による禅観思想の深化という思想展開は、同時に『荘子』の万物斉同の思想の導入による、『老子』的な本体論の展開としての一面をもっているのである。

僧肇所破の「本無義」ところで、僧肇「不真空論」は「本無義」の要点を、「『非有』とは、有は即ち無なり。『非無』とは、無も亦た無なり」（大正四五、一五二上）と概括している。この説は「有」と「無」という相対概念をふたつながら否定し、その両者を越えた次元に、あらためて「無」なる概念を措定している。とすれば、この説は、表現こそ異なれ、道安の般若学説と矛盾しない。道安は、「本」「末」、「有」「無」といった相対概念を「両忘」することを説き、また、それらを越えたものとして、「如」なる真実在を措定しているからである。むしろ、吉蔵のごとく、道安の般若学説を、僧肇所破の「本無義」とは異なる「性空宗」と見なすに足る根拠は、少なくとも現存資料の中には、見出しえないであろう。

以上のごとく、道安の般若学説は、禅観思想を基礎とし、それを深化するものであったが、その学説は濃厚な本体論的色彩を帯びており、しかも、『老子』『荘子』に由来する中国固有思想を根深く留めていた。その説は、般若経の「空」思想の理解という点においては、必ずしも充分なものではないが、道安教団の、戒律に規律された修道生活と、宗教的情熱に裏づけられた修道実践を導く、宗教思想として、独自の意義をもっていると言えるであろう。

五　鳩摩羅什学派による般若学の総合と展開

1　鳩摩羅什の訳経

鳩摩羅什の伝記・訳経と思想的影響　鳩摩羅什[22]（三四四―四一三、伝は『広弘明集』巻二三所収、僧肇「鳩摩羅什法師誄」、

大正五二、二六四中―二六五中および『出三蔵記集』巻一四「鳩摩羅什伝」、大正五五、一〇〇上―一〇二上を参照）は、インド人を父とし、亀慈国王妹を母として、亀慈国に生まれた。かれは初め、小乗・説一切有部の師について阿毘曇教学を修めたが、のち、竜樹系の中観派仏教に転じて、『中論』『百論』『十二門論』や般若経などを研究した。その後、三八二年、亀慈国に戦勝した前秦の部将呂光に従って、涼州・姑臧に移り住み、さらに四〇一年、後秦軍によって涼州が平定されると、かれは、後秦王姚興に迎えられて、長安に来朝した。長安における鳩摩羅什は、姚興を始めとする後秦帝室の援助と、かれのもとに雲集した多数の漢人僧の協力によって、『大品般若経』『小品般若経』『金剛般若経』『維摩経』『法華経』および『中論』『百論』『十二門論』『大智度論』等々の大乗諸経論を漢訳した。これらの新たに漢訳された大乗諸経論は、以後の中国人の仏教研究に、不動の拠り所を与え、また、かれの宣説した竜樹系の中観思想は、帰趨を知らなかった中国人の従来の般若学研究に明確な指針を与えることになった。その門下からは、僧肇・僧叡・道生・道融・曇影などの、般若学の新展開を担う優れた弟子が輩出し、また鳩摩羅什は、廬山の慧遠教団にたいしても、往復書翰を通じて、多大な影響を与えた。以下、鳩摩羅什の宣説した中観思想が、従来のもろもろの般若学説の統合と、新たな展開の中で、どのような役割を果たしているかを、かれの第一の弟子である僧肇の思想の検討を通じて、考えてみよう。

2　僧肇の般若思想(23)

「非有非無」――僧肇の「空」思想

僧肇（三八四―四一四、伝は『高僧伝』「僧肇伝」、大正五〇、三六五上―三六六上を参照）は、若くして『老子』『荘子』を学んだが、のち、支謙訳『維摩経』を読んで感銘し、出家して仏教徒となった。

その後、鳩摩羅什が涼州・姑臧に移り住むと、僧肇はみずから赴いて弟子となり、以後も終始、鳩摩羅什に随従して、その新訳大乗諸経論や竜樹系の中観思想を、親しく授かった。

ところで、僧肇の「空」解釈は、鳩摩羅什から親授された中観思想にもとづき、「縁起」と「無自性」の考えに裏づけられた「非有非無」の立場によって貫かれている。たとえば、

（諸法は）其れ有なりと言わんと欲するも、有は自ら生ぜず。其れ無なりと言わんと欲するも、縁会すれば、即ち形あり。会して形あれば、無なりと謂うに非ず。自らするに非ざれば、有なりと謂うに非ず。且つ、有有るが故に無有り。有無くんば、何の無とする所ぞ。無有るが故に有有り。無無くんば、何の有とする所ぞ。（『注維摩詰経』「仏国品」、大正三八、三三二下―三三三上）

と言う。すなわち、かれによれば、事象は、「有」としての姿を呈していても、それは因縁の和合として存在するのであり、自性を欠いているから、真の「有」ではなく、また、因縁の和合として存在する以上、それは真の「無」でもない。しかも、かかる「有」「無」なる概念は、概念による分別を越えた実相とは次元の異なる、単なる概念（＝「仮名」）に過ぎない。右のような「非有非無」としての事象の在り方を、僧肇は、「不真」にして「（無自性）空」であると規定し、その著『肇論』「不真空論」において、詳しく弁証している。このような僧肇の実相論は、かれ自身「不真空論」で引証しているように、つぎのごとき中観思想にもとづくものである。

衆くの因縁もて法を生ず。我れ、即ち是れ空なりと説く。何を以ての故に。衆縁具足し、和合して物生ずれば、是の物は衆くの因縁に属し、自性無きが故に、空なればなり。……但し、衆生を引導せんが為の故に仮名を以て説く。有と無との二辺を離れれば、故に名づけて中道と為す。（『中論』「観四諦品」、大正三〇、三三中）

ところで、「仮名」としての「有」「無」にとらわれることなく、「非有非無」にして「不真・空」なる事象の実相

を正しく洞察し、智慧を完成するためには、相対的概念による認識が徹底的に排除されねばならない。

聖智の「無」とは、知ること無きなり。惑智の「無」とは、無を知るなり。その無は同じと雖も、無なる所以は異なるなり。(「般若無知論」、大正四五、一五四中)

このように、僧肇において、智慧(=般若)による実相の正しい洞察とは、概念化され対象化された「空無」を認識することではなく、認識する主体としての智慧のはたらきそのものを「空無」にすることを意味する。したがって、かれにおいては、智慧の完成(=般若波羅蜜)とは、認識対象としての、諸法の「空」と、認識主体としての、智慧の「空」とが、「空」という点において一体となったものにほかならないのである。

智、分別すること無くんば、即ち智は空なり。諸法は無相なれば、即ち法は空なり。智の法を分別せざるを以て、即ち法の空なるを知る。……爾る時、智と法は、倶に一の空に同じくして、復た異る空なし。(『注維摩詰経』「文殊師利問疾品」、大正三八、三七三上)

僧肇の般若学説が、以上のようなものであるとすれば、それは、鳩摩羅什の来朝に先立つ、「心無義」「即色義」「本無義」の諸学説を、すべて批判的に抱摂していると見なすことができよう。すなわち、

(1)般若(=聖智)とは、認識する主体のはたらきを空無にしたものであるとする点において、「心無義」を継承しつつ、「心無義」の、外界の事象の存在性を否定しない立場が克服されている。

(2)事象がそのまま「無自性」=「空」であると見なす点において、「即色義」を継承しつつ、僧肇所破の「即色義」の、事象の外在的存在根拠を措定する立場が克服されている。ただし、支遁の「即色義」は、基本的には、僧肇の学説と異ならない。

(3)智慧の完成の追求において、「有」「無」といった相対的概念を、ふたつながら撥無すべきものと考える点におい

て、「本無義」を継承しつつ、「本無義」の、相対概念による把捉を越えたものとして「如」なる実体を措定する立場が克服されている。

このように、僧肇の般若学説は、鳩摩羅什から親授された中観思想を指針として、従来のもろもろの般若学説を、批判的に総合したものと見なすことができる。

僧肇の聖人観　ところで、右に述べた、僧肇の般若学説は、大乗仏教の聖人観もしくは菩薩観を宣揚し、小乗仏教の聖人観を否定するという、現実的な意義をもっている。かかる側面において、かれの思想の中に、儒家的聖人像を『荘子』の思想によって裏づけた郭象の聖人論と、極めて類似する論理を見出すことができる。僧肇は言う、

……妙悟するは真に即するに在り。真に即すれば、有と無とは斉観され、斉観されれば彼と己と二なし。所以(ゆえ)に天地と我は同根にして、万物は我と一体なり……彼と己と寂滅し、物我冥一して、怕爾として無朕なれば、乃ち涅槃と曰う。(「涅槃無名論」「妙存第七」、大正四五、一五九中―下)

ここにおいて、僧肇は、事象の「空」としての「真相」もしくは同一性に即して、「有」と「無」、「彼」と「己」といった相対概念を斉一視し、自己と万物を一体とした境地を、「涅槃」としている。したがって、

至人は有に処りて有とせず、無に居りて無とせず。有無を取らずと雖も、然るに亦た有無を捨てず……(「般若無知論」、大正四五、一五四中)

(菩薩は)……空に冥じて徳を存し、彼と我を両つながら済う。(『注維摩詰経』「仏国品」、大正三八、三二九中)

このように、僧肇において、窮極者もしくは菩薩は、「有」の境涯にも「無」の境涯にもこだわりなく身を置き、自己と他者との区別を設けず、それを「両つながら済う」者とされるのである。かかる立場から、僧肇は、自己の解

脱のみを追求する小乗の求道者をば、「小乗は……運用の能無し」（『注維摩詰経』「方便品」、大正三八、三四四下）、「二乗に根敗の恥有り」（同「仏道品」、同、三九二下）などと、厳しく批判している。

郭象の聖人論――僧肇説の基盤として　右のような、般若思想に裏づけられた、僧肇の大乗的聖人観の中に、郭象の聖人論の論理が、そっくり継承されていることを見て取ることができよう。郭象は言う、

> 彼れと是れと相い対するも、而るに聖人は両つながらこれに順う。故に無心なれば、物と冥して……以て夫の無方に応ず。（『荘子』「斉物論篇」注）
>
> 夫れ理に至極あれば、外（＝世俗の外）と内（＝世俗の内）と相い冥ず……故に聖人は常に外に遊びて以て内に冥じ、無心にして以て有に順い……群物と並行して……化を体し務めに応じ……（同「大宗師篇」注）

このように、郭象において、「無心」なる聖人は、他者と自己、世俗外と世俗内といった対立を斉しくとらえ、もしくはそれらのいずれにもこだわらず、万物のただ中に身を置いて、万物の無限なる要求に自在に応じていく、「内聖外王」（「荘子序」）とされており、他方、かれは「厲然として独り高きを以て至れりと為す」隠逸的求道者を、「山谷の士」「山林に拱黙する」者として、厳しく批判した（『荘子』「逍遙遊篇」注）。

そもそも、郭象における「内聖外王」としての聖人と、僧肇における般若の完成者としての聖人とは、政治的窮極者であるか、宗教的窮極者であるかという点で本質的な違いがある。にもかかわらず、僧肇の聖人論の論理が、郭象のそれを、換骨奪胎して用いたものであることは疑いえないところであろう。

以上に述べたごとく、僧肇の般若思想は、鳩摩羅什から親授された中観思想を指針として、従来の種々の般若学説

を批判的に統合したものであり、またそれは、新たな大乗仏教の聖人像を思想的に裏づけるものとしての意義をもっていたのである。

六　おわりに

以上、後漢末から東晋末に至るまでの、中国における般若思想の受容と展開について概観して来た。これは、六朝末に至るまでの般若思想史の、ほぼ前半部分を蔽うものに過ぎない。これ以降、僧肇を代表とする鳩摩羅什学派の到達した理論水準を踏まえ、般若思想は、『涅槃経』や『法華経』の思想と融合されて、新しい展開を示すが、本章では扱うことができなかった。

〔なお、本章は、松村が稿を草し、福永が閲読補筆したものである〕

(1)『出三蔵記集』巻二「新集経論録」(大正五五、五下)には、これら五種以外に、(a)『道行経』(後漢竺朔仏訳)、(b)『摩訶般若波羅蜜道行経』(西晋衛士度略出)が著録されている。しかし、(a)は、竺朔仏・支婁迦讖等共訳の『道行経』(1)を、僧祐が二者の別訳と誤認したことによる不正確な著録であり(湯用彤、後掲参考文献六八頁を参照)、(b)は梵本からの別訳であるか疑わしい(常盤大定『後漢より宋斉に至る訳経総録』七二〇―七二一頁を参照)。

(2)　以下、梵本からの引証は、荻原雲来校訂の *Abhisamayālaṃkār'āloka Prajñāpāramitāvyākhyā*(東洋文庫、一九三二年)の正文による。

(3)　この問題に関しては、後掲参考文献のほか、鍵主良敬「本無および如・真如の訳出について」(『大谷学報』四七―四、一九六八年)、木村清孝「本無義考――その思想的背景をめぐって――」(『奥田慈応先生喜寿記念　仏教思想論集』、一九七六年)

を参照。

(4) 蜂屋邦夫「空と老荘思想の無」(後掲参考文献『仏教思想』巻七所収)を参照。

(5) 末木文美士「漢訳般若経における自然――自然考2――」(『東洋文化研究所紀要』九一、一九八二年)を参照。

(6) 侯外廬等、後掲参考文献九五頁以下、および松本雅明「魏晋における無の思想の性格」一―三(『史学雑誌』五一―二～四、一九三九年)、板野長八「何晏・王弼の思想」(『東方学報』東京、一四、一九四三年)、関正郎「王弼の無について」(『日本中国学会報』一〇、一九五八年)等を参照。

(7) 侯外廬等、後掲参考文献一九七頁以下、福永光司「郭象の荘子解釈――主として無・無為・無名について――」(『哲学研究』三七―二・三、一九五四年)、関正郎「郭象の荘子注にみられる自然その他」(『新潟大学人文科学研究』二八、一九六五年)、戸川芳郎「郭象の政治思想とその荘子注」(『日本中国学会報』一八、一九六六年)等を参照。

(8) 青木正児「清談」(『支那文学思想史』所収、一九四三年)、板野長八「清談の一解釈」(『史学雑誌』五〇―三、一九三九年)、宮崎市定「清談」(『史林』三一―一、一九四六年、また『アジア史研究』三に所収)、村上嘉実「六朝の精神」(『六朝思想史研究』所収、一九七四年)、宮川尚志「晋代貴族社会と仏教」(『六朝史研究 宗教篇』所収、一九六四年)等を参照。

(9) 玉城康四郎、後掲参考文献、第一章「思想以前の深層領域」は、清談仏教の中に思想的・宗教的意義を積極的に見出そうとしているが、賛同しがたい。

(10) 『世説新語』「文学篇」注「事数とは、五陰・十二入・四諦・十二因縁・五根・五力の属の若きを謂う」を参照。

(11) たとえば『高僧伝』「僧光伝」(大正五〇、三五五上)において、道安の「格義」の批判にたいし、僧光は『荘子』の「逍遙」の分析を通じて、仏教教理を理解すべきだとして、「格義」を弁護している。

(12) この問題に関しては、後掲参考文献のほか、蜂屋邦夫「心無義小論」(『比較文化研究』九、一九六八年)を参照。

(13) このうち、劉遺民の所説も、かれの僧肇に与えた書翰(『肇論』所収、大正四五、一五四下以下)によって知りうるが、かれは廬山の慧遠教団に加わっており、この書翰も、僧肇の「般若無知論」を読んだ後のものであって、時代も下り、内容も竺法温・支愍度の所説とは異質であるから、ここでは扱わない。

(14) 前掲の蜂屋論文(注(12))のほか、陳寅恪「支愍度学説考」(歴史語言研究集刊外編第一種『慶祝蔡元培先生六十五歳論文集』、一九三三年)を参照。

(15) 慧達『肇論疏』は、『世説新語』のこの記述に拠って、僧肇所破の「心無義」を支愍度の説とする。ただし、以下のごとく、

僧肇所破の「心無義」と支愍度の説とは、必ずしも同じではない。

(16) 「常住不変」「妙有」という表現は、六朝後期の『涅槃経』解釈の中で頻用される語であって、支愍度がこのままの表現を用いたとは考えがたい（『大般涅槃経集解』――大正三七所収――を参照）。

(17) 後掲参考文献のほか、福永光司「支遁と其の周囲」（『仏教史学』五―二、一九五六年）、蜂屋邦夫「荘子・逍遙遊篇をめぐる郭象と支遁の解釈――併せて支遁の仏教理解について」（『比較文化研究』八、一九六七年）を参照。

(18) そもそも、漢訳般若経において、「無自性」もしくは「無自性」としての高次元における「自性」の概念の訳語として、「自然」の語が用いられていたことは、第二節で論じたとおりである。

(19) なお、支遁以外の「即色義」論者として、郗超が支遁の説を宣述したことが『高僧伝』「于法開伝」に見え、郗超の「奉法要」に、支遁の影響と思われる記述が見える（『弘明集』所収、大正五二、八九上）が、支遁の説を越えるものではないので、ここでは扱わない。福永光司「郗超の仏教思想」（『塚本博士頌寿記念 仏教史学論集』、一九六一年）を参照。

(20) なお、慧遠の般若学説については、福永光司「慧遠と老荘思想」（『慧遠研究』所収、創文社、一九六二年）を参照。

(21) 後掲参考文献のほか、宇井伯寿『釈道安研究』（岩波書店、一九五六年）、松村巧「釈道安における仏教思想の形成と展開」（『東洋文化』六二、一九八二年）等を参照。

(22) 鳩摩羅什の訳経と思想について、詳しくは、横超慧日「鳩摩羅什の翻訳」（『大谷学報』三七―四、一九五八年）、塚本善隆「鳩摩羅什論――その仏教の江南拡大を中心にして」Ⅰ・Ⅱ（『結城教授頌寿記念 仏教思想史論集』、一九六四年、および『干潟博士古稀記念論文集』、一九六四年）、中村元「クマラジーヴァ（羅什）の思想的特徴――『維摩経』漢訳のしかたを通じて――」（『金倉博士古稀記念 印度学仏教学論集』、一九六六年）、玉城康四郎「羅什の法身菩薩論」（『東方学会創立二十五周年記念 東方学論集』、一九七二年）等を参照。

(23) 塚本善隆編『肇論研究』（法蔵館、一九五五年）、および、谷川理宣「『注維摩経』（仏国品・方便品）僧肇注における中国的思考について」（『印度学仏教学研究』二四―一、一九七五年）、山田和夫「『注維摩詰経』の僧肇注と老荘思想――僧肇と郭象――」（『仏教思想史』二、一九八〇年）等を参照。

参考文献

湯　用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』中華書局、一九三八年（一九五五年重印）

侯外廬等『中国思想通史』巻三、人民出版社、一九五七年
任継愈等『中国仏教史』巻一、中国社会科学出版社、一九八一年
方　立天『魏晋南北朝仏教論叢』中華書局、一九八二年
宇井伯寿『仏教思想研究』岩波書店、一九四三年
塚本善隆『中国仏教通史』巻一、鈴木学術財団、一九六八年
横超慧日『中国仏教の研究』巻二、法蔵館、一九七一年
玉城康四郎『中国仏教思想の形成』巻一、筑摩書房、一九七一年
平井俊栄『中国般若思想史研究』春秋社、一九七六年
鎌田茂雄『中国仏教史』巻一、東大出版会、一九八二年
仏教思想研究会『仏教思想』巻七「空・下」平楽寺書店、一九八二年

Ⅷ　般若思想と三論宗・禅宗

平井　俊栄

一　はじめに

中国般若学の系譜　中国仏教における般若空観思想の研究は、魏晋玄学の「格義」にはじまり僧肇（三七四―四一四）にいたって確立する。すなわち、僧肇は『肇論』「不真空論」で魏晋般若学の代表的な三家の説をあげてこれを破し、「般若無知論」で般若の無知を説いてその本質を明らかにした。南北朝から隋・唐にいたる般若研究は、この僧肇般若学の継承と発展であるが、その研究は、むしろさまざまな視点から般若の理解・解釈を試みようとする、分析的な研究が主流を占めるにいたった。たとえば、般若を三つの視点から解釈する「三種般若」の説などは、その代表的な例である。

こうした南北朝時代の分析的な般若研究を綜合し集大成しながら、同時に、僧肇般若学の原点に立ち返ることによって「絶観の般若」を強調し、のちに禅宗における般若の主体的・実践的な展開を導く、思想的な基盤を確立したのが、三論宗の大成者である隋の嘉祥大師吉蔵（五四九―六二三）である。本講座においては、魏晋ならびに僧肇の般若学についてはすでに別途に論述されているので、本章では、吉蔵の般若の解釈をめぐって、南北朝から隋・唐にいたる般若の分析的研究が、いかにして禅宗における般若の主体的実践へと展開していったか、その軌跡を概観してみたい。

二　吉蔵般若思想の特徴

1　菩薩道と般若

「般若」の位置づけ　吉蔵は、般若を大乗菩薩の実践の智慧として位置づけ、つねに、方便と並ぶ二智の一環として把握している。これは『大品般若』を註解した竜樹の『大智度論』の説にもとづくもので、『大智度論』巻四三に、

般若は仏に属さず、声聞・辟支仏に属さず、凡夫に属さず、但だ、菩薩にのみ属す。（大正二五、三七一上）

とあるのに拠ったものであり、般若がとくに大乗菩薩に特有な智慧であることを強調している。

これはもちろん、般若を狭義に解釈した、いわゆる不共（ふぐう）の般若の立場であるが、般若経典の代表的な『大品般若』一経の主題が、大乗の菩薩道の完成を説くことにあり、菩薩道とは般若波羅蜜道と方便道であるというのが、『大智度論』の説だからである。すなわち、『大智度論』巻一〇〇に、

菩薩道に二種あり。一つには般若波羅蜜道、二つには方便道なり。（同、七五四中）

とあり、吉蔵はこれに拠って「九十章の経（大品般若）を開いて二道となす。六十六品に波若道を明かし、後の二十四品に方便道を明かす」（『大乗玄論』巻四、大正四五、五八中）といって、般若経というのは、般若と方便という菩薩の二智による実践（二道）を明かすものであると解釈しているからである。

このように、吉蔵の般若の解釈において、まず第一に特徴的なことは、般若を大乗菩薩においてとくに強調さるべき実践の智慧とみなし、これを方便と並ぶ二智・二道の一環とみなしている点である。この点は、同時代人の天台大師智顗（五三八―五九七）などと大きく違うところである。たとえば、先にあげた般若の分析的研究の代表的な成果ともいえる「三種般若」に関して、智顗は、実相般若・観照般若・方便般若の三つをあげて三種般若を説いている（『金光明経玄義』巻上、大正三九、三下）。智顗のいう実相般若とは、般若の理体として本来的に衆生に具わっている、一切の虚妄の相を離れた般若の実性であり、所証の理体である。そして、観照般若はその実相を観照する実智であり、方便般若は諸法を分別する権智である。つまり、実相を観照する実智と諸法を分別する権智の二智が、ともに般若の一側面として三種般若の中に包含されているのである。

ところが、吉蔵のいう三種般若とは、実相般若と観照般若・文字般若の三である。実相は能生の境であり、観照は所生の智、文字は能詮の文である。つまり、吉蔵にあっては、般若と方便、実智と権智の二智のうち、般若・実智に関してのみこれをさらに三つの視点から解釈したのが三種般若であって、智顗のように、方便・権智を般若のうちに含める方法とは範疇を異にしている。

「三種般若」の諸説　般若の分析的研究として南北朝から隋唐にわたって流行した三種般若の学説としては、吉蔵説の方が正統で智顗説の方がむしろ異端である。つまり、当時流行の北方の地論学派を代表する浄影寺慧遠（五二三―五九二）も、吉蔵とまったく同じように実相と観照と文字の三般若を説いているし、南地の成実学派でも同様に、文字般若・観照般若・実相般若の三種を説いて、これを教・行・境の三に配当したと伝えられているからである（吉蔵『大品遊意』大正三三、六四中）。また、後代の展開をみても、たとえば華厳宗の賢首大師法蔵（六四三―七一二）も、般

若を実相・観照・文字の三つに分け、これをさらに実相は所観の真性、観照は能観の妙慧、文字は詮上の教をそれぞれ示すと説いている（『般若心経略疏』大正三三、五五二中）。また、法相宗の慈恩大師基（六三二―六八二）は、上記の三般若に境界と眷属の二つを加えて、五種般若のようにさらに分析的な指向を強めているが、三般若そのものは吉蔵と同様である。したがって、吉蔵前後の学説の大勢をみても、むしろ吉蔵説の方が正統であることが知られる。

しかし、智顗のように、方便智をも含めて三種般若を説くものがなかったわけではなく、吉蔵の伝えるところでは、慧持（三三七―四一二）が古く実相般若・方便般若・文字般若の三種般若を説いたといっている。智顗と違うところは、智顗は、通例の三般若のうち文字般若に代えて方便般若を説くのに対し、慧持では、観照般若の代りに方便般若を説いている点である。

いずれにしても、古く方便を般若に含めて三種般若となす説があったことは事実で、智顗の説はこれら両説の折衷説である。しかし、吉蔵説その他の伝統説にあっては、般若と方便の二智のうち、方便を別立し、般若に関してのみこれをさらにそれぞれの観点から三つに区分して説いたのが三種般若である。吉蔵はこの実相と観照と文字の三般若を、たとえば、中・観・論という『中論』の名題に配当するなど、種々の応用を試みているが、要は、吉蔵の般若解釈は般若を方便と並ぶ二智の一つとして把握し、これを般若道・方便道という大乗菩薩に特有な実践の道体とみなしているところに特徴がある。

2　般若の釈名

「般若」の漢訳語　般若（prajñā）は、中国の漢訳仏典においては種々に翻訳されている。たとえば、『放光般若経』

では「遠離」と訳されているし、『六度集経』は「明度」と訳している。『大品般若』では「清浄」とも翻じている。しかし、一般には「智慧」という訳語を用いる場合が多い。そして、智慧についても単に「智」と称する場合と、「慧」と称する場合の両様がみられる。たとえば、『大智度論』の「智度」は般若波羅蜜のことであり、『維摩経』などでも「智度は菩薩の母なり」（大正一四、五四九下）といっている。これらはすべて般若を「智」と訳している例とみなすことができる。これに対して、単に「慧」と称する場合も多く、周知のように『大智度論』巻一八に「摩訶を秦には大と言い、般若を慧と言う」（大正二五、一九一上）と明言している。

このように般若の漢訳語には種々の義訳があり、なかんずく、智もしくは慧、あるいは合して智慧と称することが多いが、正しくは「慧」と翻訳すべきである。その理由として吉蔵はつぎの四義をあげている（『大乗玄論』巻四、大正四五、四九上―中）。

(1)十度の不同。大乗菩薩の実践の徳目である六波羅蜜ないし十波羅蜜のうち、第六の般若（prajñā）を慧となし、第一〇の闍那（jñāna）を智となして、両者を明了に区別する必要がある。

(2)空有の義異。『維摩経』に「一相門を知りて慧業を起こし、種種相門を知りて智業を起こす」というように、無差別絶対の空の世界を照らす場合を慧とし、差別相対の有の世界を鑑みる場合を智といって、空・有にたいする区別を明らかにするものである。

(3)因果の差別。『大智度論』に「因を般若と名づけ、果をば変じて薩婆若と名づく」とあるように、果である薩婆若を一切智と称するのであるから、因である般若を慧と翻じて因果の別を明らかにするものである。

(4)凡聖の異。『涅槃経』に「般若は一切衆生に名づく」とあるように、般若は凡・聖に共通の先験的なものである。これに対して智は、通達・決了の義であるから聖人にのみあって凡夫にはない。そこで、凡聖の区別を明らかにする

ために、般若を慧と称するのである。

以上は、もし般若を翻訳するならば正しく慧となすべきである、という四つの理由であるが、経典にはしばしば慧とまったく同義語として智と称する場合もあり、また両者の複名として智慧と称する場合が多いのは前述のとおりである。むしろ、般若は次項に述べるように音写語のまま用いられることが多く、訳語の場合には、一般に智と慧と合して「智慧」と称する例が多い。

3　絶観の般若

「絶観の般若」　吉蔵は、般若の正しい訳語は慧であるといいながら、般若を慧、もしくは智慧という訳語で表わすことはほとんどなく、つねに般若という音写語のまま用いている。これは同じ二智の一方の方便については、漚和（upāya）という音写語のまま用いられることはまれで、つねに方便の訳語で示す場合が多いのと対照的である。

般若を梵音のまま用いるという慣例は、南北朝時代の仏教学の常識であった。これは『大智度論』巻七〇に「般若は実相に定うて甚深極重なり。智慧は軽薄なり。是の故に（般若を）称すること能わず」（大正二五、五五二上）という一句があり、これによって、般若は不可翻（翻訳できない）という命題が存した。吉蔵は、般若は不可翻ではなくて、正しく慧と翻ずることはできるが、般若の甚深な意味は容易に称量することができないから不可称であり、般若という音写語のまま用いるべきである、という意見である。

『大智度論』に「般若は実相に定うが故に不可称である」という「定」は「契」と同義で、割り符を合わせたように両者がぴったり合うという意味である。そこで、現象世界の根源である真実のすがた（実相）に契合するのが般若

であるが、これを吉蔵はつぎのように表現している。すなわち、

夫れ方化は宗無きに非ず、之に宗たる者は無相なり。虚宗は契うこと無きに非ず、之に契う者は無心なり。故に聖人は無心の妙慧を以て彼の無相の虚宗に契う。(『大乗玄論』巻四、大正四五、五〇上)

といっている。

千変万化の現象世界の根源は、すがた形をもってとらえることのできない無相の世界である。この無相という玄虚な根源(虚宗)に契合するのが、無心の妙慧、すなわち般若である。この般若は、内・外並びに冥じ、縁(客観)も智(主観)もともに寂滅したものである、といい、これを「絶観の般若」と称したのである。智慧という表現を用いるときは、どうしても智照というはたらきが主となって、観察し考究する意味を払拭できない。しかし、般若の本質は縁(客観)も観(主観)も絶したところにある、というものである。

たとえば、智と愚という対立を考えた場合、智慧によって表現されるものはどこまでいっても智であり、愚とは異質な智照の世界である。しかし、般若は智と愚の対立以前にあり、愚でも智でもないが、同時に愚となり智となる態のものである。愚智の対立範疇を超えたところに般若の世界がある。そこで、このような般若は、智慧という訳名によってはその甚深な意味を称することができないから不可称であるといい、義訳によってではなく、梵音のままに用いるというのである。これが『智度論』のいう「般若は甚深極重にして智慧は軽薄なり。是の故に(般若を)称すること能わず」という一句の意味である。

「諸法実相」と般若　しかし、同時に『智度論』巻七九は「諸法実相が般若波羅蜜である」(大正二五、六一八中)といい、また同、巻一八では「諸法実相を知る慧が般若波羅蜜である」(同、一九〇上)ともいっている。吉蔵の先のこ

とばをかりていえば、無相の虚宗が「諸法の実相」であり、これが般若の根本義である。

この無相の虚宗に契合する無心の妙慧が「諸法実相を知る慧」であり、また般若波羅蜜にほかならない。これを先の「三種般若」という分析的解釈に配当すれば、前者が「実相般若」、後者が「観照般若」である。そして、『智度論』に「諸法実相を知る慧」といい、「般若を秦には智慧という」とあるように、言葉によっては容易に表現されえない甚深な般若を、強いて言葉によってその意味を表わそうとしたのが、智慧、もしくは慧である。これが第三の「文字般若」である。もちろん、広くは般若の世界を説き表わす教え全体を指して文字般若というのであるが、諸法実相の空の世界は決して空のままにとどまっているのではなく、必ず概念化され仮有の世界として現象している。般若もまた、無名相の実相・空の当体が般若の根本義であるが、この実相に契合する悟りの境地を強いて智慧という表現をかりて表わし出したのである。それが文字般若である。先に般若は不可称であるといったのは、このような智慧という名称を立てることがあっても、般若の当体そのものを称量することはできないという意味である。

無相の虚宗が般若の根本義であり、聖人は無心の妙慧をもってこの無相の虚宗に契合する、といったのは吉蔵の独創ではない。虚宗という言葉は、すでに僧肇の『肇論』「不真空論」（大正四五、一五二上）に見られるし、何よりも前述の表現は、僧肇と同門の羅什門下で、中国ではじめて『中論』の註釈を著わした、曇影の『中論註』の「序文」（『出三蔵記集』巻一一所収）に見える言葉である。すなわち、曇影は「中論序」の冒頭に、

夫れ万化は宗無きに非ず、之を宗とする者は無相なり。虚宗は契う無きに非ず、之に契う者は無心なり。故に、至人は無心の妙慧を以て彼の無相の虚宗に契う。内外並びに冥じ、縁智倶に寂なり。（大正五五、七七上）

といっている。

吉蔵の著作の中には、先の『大乗玄論』のほかにも『中観論疏』（巻三）や『浄名玄論』（巻四）『法華玄論』（巻三）

等、随処に曇影の言葉としてこの文を引いている。また「虚宗」という言葉によって般若の根本義を表わそうとしたいまひとつの例が、前述の僧肇「不真空論」である。僧肇は同書で、

夫れ至虚無生は、蓋し是れ般若玄鑑の妙趣にして、有物の宗極である。（大正四五、一五二上）

といい、この至虚無生の般若玄鑑の妙趣を、「虚宗」と呼んでいる。すなわち、魏晋仏教者の般若の理解に関する三家の異説をあげてこれを批判するにさいして僧肇は、「このごろの談論は、虚宗に至ってはつねに不同あり」（大正四五、一五二上）といって、当時、般若・空の理解に異説の多かったことを指摘し、これを虚宗という言葉で表現しているからである。後世、唐代に『続高僧伝』を著わした道宣（五九六―六六七）は、達摩の伝えた禅法の特色を「虚宗に法（のっと）り、玄旨幽賾である」と評しているが、これは、道宣が、達摩禅の特色は般若波羅蜜の実践にあると理解していた証左としてよく知られた言葉である。

このように、虚宗、もしくは無心という表現でもって般若の本質を示すことは、すでに僧肇や曇影という羅什門下に見られることであるが、これを「絶観の般若」という、きわめて実践的なひびきをもつ言葉によって表現したのは、三論宗の吉蔵の創始に関わることである。この言葉は、のちに般若波羅蜜の実践を目指した禅宗の人たちにとっては容易に受け入れることのできるものであり、好箇のスローガンとなったのである。

三　般若と方便

1　二智の相違点

二智と二道　吉蔵においては、般若は方便と並ぶ二智の一環として捉えられている。ふつう二智と称するとき、それは権・実の二智のことであり、実智と権智という名で呼ぶのが通例である。般若は真実の智であるから実というに対して、方便は仮りの方法・手段という意味で権と呼ばれるのである。

しかし、吉蔵は、般若についてはすでに述べたように智という義名で呼ぶことを避けて、「般若」という音写のまま用いることが多いが、方便については、権と称する場合は方便中の用であり、方便智が実際に外に現われた動きを指して権というのであるといって、方便に対して権の方が概念の周偏が小さいことを理由に、権智という呼称よりは方便の名でもって呼ぶことが多い。これは、権・実の二智について、一方の実智を般若という呼称で通したために、他方の権智についてもこれを方便という名で呼んだものであろうが、こうした呼称は絶対的なものではなくて、むしろ般若と実智、方便と権智を、それぞれかなり厳密に概念上の区別をしたうえで使い分けているふしがある。しかし、一般論としては吉蔵における二智は般若と方便である。吉蔵にあっては、二智は完成された仏の智というよりはむしろ大乗菩薩の修道そのもので、「智」は「道」と同義語である。そこで、実智・権智という既成の術語より、その行

道に、よりふさわしいものとして『大智度論』のいう般若道・方便道という二道の訳語に準じて、二智に関しても般若と方便という呼称を用いたものと思われる。

般若と方便の相違　そこで、般若と方便は大乗菩薩に特有な二智・二道であるが、この両者の関係を吉蔵は、十対に分って具体的な内容の違いを述べている。いま、その主要な点を見てみるとつぎのごとくである。

(1)**空有の別**。もっとも基本的な違いは、空を照らすのが般若で、有に渉るのが方便である。般若は諸法の実相、至虚無生の空の世界を照鑑し、これを悟得する智慧である。これに対して方便は、広く諸法に渉り彼此に通ずる智慧である。『大智度論』巻七一に「般若は将に畢竟空に入らんとし、方便は将に畢竟空を出でんとす」（大正二五、五五六中）とあるように、畢竟空に悟入するのが般若であり、畢竟空より出でて有の世界にはたらくのが方便である。これはきわめて一般的な解釈である。

(2)**照巧の別**。第二に、直ちに空・有を照らすのが般若であり、空を行ずれども証せず、有に渉れども着することのないのが方便であるという。これは、吉蔵が般若と方便の違いを十対に分って略説した「十番二智義」のうち、最初に述べられたものであるが、いまは便宜上第二に挙げたものである。つまり、般若と方便の違いを空有の別にたいして述べたのが(1)とすると、これは空と有を一つにして、直ちに鏡に照らして見るように空や有を照鑑するのが般若であり、空にたいして不証であり、有にたいして不着な巧みさを方便となして、照と巧のはたらきの違いによって両者の区別を説いたものである。ここで、「不証空」とは「空観に沈まないのを不証という」といっているのをみると、空をもって究極とせず、空に沈淪しないことである。これはのちの(5)と関連している。

(3)**静鑑と変動の別**。第三に内に静かに鑑みるのが実であり、外に変動するのが権であるという。これは方便の意義を

さらに限定して、実際に外に向かって変動するはたらきとして把えたものである。(2)においては照と巧の別によって般若と方便を区別していたものが、ここでは照も巧も内心において静鑑するものはみな般若・実智の範疇に属せしめ、具体的に外に現われた動きを方便とみなして、それをここではとくに方便の限定されたものとして権智と称しているのである。

(4)**空解と有行の別**。これは、六波羅蜜という菩薩の実践の徳目について般若と方便を分つもので、第六の般若波羅蜜を空解となし、その他の五波羅蜜、すなわち布施・持戒・忍辱・精進・禅定の五は有行であり、これらをすべて方便とみなすのである。前に、空を照らすのが般若で、有に渉るのが方便であるといった第一の別は、いずれも空と有にたいする基本的な智解について権実を分けたものであるが、これは、解と行に関して二門を開いたものである。

(5)**照空と不証空の別**。第五は、空を照らすを実となし、空も亦空なりと知って、よく空を証することのないのが権である。これは(2)の直ちに空有を照鑑する般若と、空を証せず、有に着しない方便とを、般若的面については「照空」を、方便的面については「不証空」をそれぞれ強調したものである。同時に、これは(1)の照空の般若と渉有の方便という基本型に関していえば、照空の般若をさらに照空と不証空という形に限定して、そこに般若的なものと方便的なものをみようというのである。空も亦空であると知ることは空観に沈むことなく、よく有に渉ることである。それはむしろ方便の領域に属するというのである。

大乗の空と小乗の空　ここで照空の般若と不証空の方便という二智の区別は、吉蔵の空観思想の立場からみると、きわめて特徴的な空観のひとつである。すなわち、吉蔵は『三論玄義』の中で大乗と小乗の空観について大略四種の相違点を挙げている（大正四五、四上―中）が、その第四が、小乗の「但空」にたいする大乗の「不可得空」である。

すなわち、小乗は空も亦空であると知らず、空をもって究極であると思い、ただ空のみに住しているからこれを「但空」というのである。空を証する所以である。しかるに、大乗の菩薩は空も亦空であると知って空に住することがない。これを「不可得空」と称するのである。この不可得空の観念は、「無所得空」とも呼ばれ、吉蔵の空観を代表する重要な概念であるが、いまはこれが照空の般若と不証空の方便という二智の範疇によって示されている。そして、但空と不可得空が、二乗と菩薩の空観という実践行道の浅深による差異を示す言葉であるのと同じように、この二智の違いも両者の観心の浅深によって生ずるものである。その意味では、般若と方便がもとひとつのものであって、行道の展開によって生ずる差異に過ぎないことを示唆している。

後世「十番二智義」と称されるように、般若と方便の違いに関する吉蔵の論述はまだ五番を残しているが、後半は『維摩経』の主題に即して、特殊な場面における般若と方便の別を問題としているので、ここでは省略する。もっとも、二智に関して吉蔵は、「略して十対を開くも即ち一途の次第なり」と称しているように、般若と方便、権と実の区別は、視点により多種多様な見方が可能である。

2　二智の相即

体と用　般若と方便は菩薩の二智・二道であるが、その具体的な内容に関しては、局面に応じてさまざまな分け方が可能である。ということは、般若と方便が本来一つのものであることを示している。吉蔵はこの両者の不二一体の面をとくに中国思想に固有な論理である体・用の概念によって説いている。すなわち、般若を体とし方便を用となすものである。『大智度論』巻一〇〇にも「般若と方便は本は体是れ一なり。所用の小異を以ての故に別して説く。譬

えば金師は巧みな方便を以ての故に、金を以て種々の異物を作る。皆な是れ金なりと雖も、而もおのおの名を異にするが如し」（大正二五、七五四下）とあって、般若と方便が同一の金の地金と細工にたとえられている。

方便の用に対して般若を体となすのは、般若は実相を照らし、実相は諸法の本であるのに対し、方便は諸法を照らし、諸法は実相の末だからである。なぜ本末に開いた場合、実相が本で諸法が末になるかといえば、実相に迷うがゆえに六道の輪廻があり、実相を悟れば三乗の聖賢がある。実相は迷悟の根源であるから本と称するのである。

そこで、般若を体とし方便を用とした場合、これを本末関係でみると、般若は本にあたり方便は末にあたる。とすれば般若が優れ方便が劣るということになる。しかるに、菩薩の十地の行道においては、第六地の現前地は、般若の大智が目のあたり現われる位であり、第七地の遠行地は、方便具足地とも呼ばれるように、さらに方便の巧みなるはたらきが加わる位である。したがって方便の方が、十地の行道においてはより高位にあるといわなければならない。

方便と般若を対比して、般若が本であり方便が末であるにもかかわらず、方便が優れているのは、般若と方便がもと一つのものであり、方便は般若の上にはたらく妙用だからである。第六地において菩薩は般若の体を得るが、未だ般若の妙用を得ていない。第七地に至ってはじめて般若の妙用がある。これを方便といい、第七地を方便具足地ともいうのである。『大智度論』巻四六に「方便は即ち是れ智慧なり。智慧淳浄なるが故に変じて方便と名づく」（同、三九四下）とある。ここで智慧というのは般若の義名である。すなわち清浄なる般若が変じたものが方便である。方便という般若の妙用は、般若の変化である。

これをさらに具体的にいえば、空を照らす智慧が、まだよく有に渉ることがなく、空慧の巧みでないのが般若であり、照空の智慧がよく有に渉って巧みとなった場合に、転じて方便というのである。したがって、行道の展開に即していえば、方便の方が優れているのである。しかし、般若と方便の二智にはさらに別体なく、巧みさのうちにひそむ

空慧を方便の般若と名づけ、空慧の巧みなる点を般若の方便と名づけている。このように両者は方便の般若、般若の方便といわれるように、本来不二一体のものであり、因縁相即の関係にあるところから、般若を体とし方便を用とする体・用の関係が成り立つのである。

般若の四力と方便の三力　般若と方便が不二一体のものでありながら、方便はつねに般若に対して優位にあるのは、この両者が大乗菩薩の行道に伴う二智・二道として現われているからである。これを行道に即した二智の力としてみるとき、いっそう明らかである。すなわち、吉蔵は、般若に略して四つの力があるといっている。般若の四力とは、(1)実相を照らすこと、(2)所着の無いこと、(3)諸惑を断ずること、(4)よく方便を導くこと、の四である。すなわち、一切の相を見ず、直ちに実相を見るのが般若である。実相は畢竟空にして無相であり、無所依である。そこで、この畢竟空なる実相に契合する般若もまた無所依であるから執着するところがない。すなわち第二の無所着である。所着が無ければもろもろのわずらいを離れて寂静である。これが第三の諸惑を断ずる力である。「般若は畢竟空に入りて諸の戯論なし」（同、五五六中）と『智度論』にいう「無諸戯論」が般若の断惑である。心に患累なく寂静であるとき、よく方便の巧みなるはたらきを導き出す。それが第四の般若の力である。『大智度論』に「智慧淳浄なるが故に変じて方便と名づく」（同、三九四下）というのはこの間の消息を示すものである。

方便が広く諸法万般に渉って、しかも染着するところがないのは根本に般若があるからである。その意味では無着は一に般若の力に属することである。しかし、この般若に即して諸法の有に渉るというこれはすでに方便の範疇に属することである。そこでつぎに、般若によって導かれた方便の力には、略して大要三つの力があるといっている。方便の三力とは、(1)境を照らすことの巧みさ、(2)空を証せざる力、(3)行を起こすはたらき、の三である。

(1)照境の巧とは、方便が諸法を照らし、有に渉って着することのないのをいう。すでに見たように、般若と方便の違いの第一は、般若は実相を照らし、方便は諸法を照らすことであった。この第一の範疇に従うかぎり、諸法を照らすのは方便に属することである。しかし、第二の範疇では、直ちに空有を照らすのが般若で、空を行じて証せず、有に渉って着することのないのが方便であった。したがって、第二の範疇に従えば、空有の両境を照らすことは般若に属することである。そこで、方便の力の第一として照境が巧みであるということは、もっぱらこの第二の範疇のいう「有に渉って着することがない」という方便の特徴を指しているといわなければならない。しかし、さらに厳密にいえば、「渉有無着」というこの方便の特徴についても、「無着」という点は前述のように般若の力によることである。般若に無着の力があるから、般若の観中において巧みなる方便の用がある。それを方便の「無着」とみなすのである。

このように、般若と方便が厳密には区別がつかないのは、諸法と実相が不二にして二であり、二にして不二であるから、これを照らす二智もまた不二にして二であり、二にして不二だからである。しかし、行道の展開に即していえば、二乗はただ空を見て有に渉ることができないのに対して、菩薩は空に即して有の用を起こすことができる。また、同じ菩薩にあっても、六地の菩薩はただ般若の空観を得るのみであるのに対し、七地に至ればよく空に即して有に渉ることができる。その違いが「妙」であり、この空に即して広く有に渉る点を、照境の巧みさといい、これを方便の力と称したのである。

「不証空の力」と「起行の用」　(2)の不証空の力は、前述の般若と方便の違いの第二の範疇に、方便は「空を行じて証せず、有に渉って着せず」とある前者の空を行じて証しないことである。この第二の範疇に従えば「渉有不着」と「行空不証」はいずれも方便の善巧である。しかし、前述のように不着の巧はむしろ般若の力に属することである。

したがって、後者の不証の巧こそもっとも方便の力を代表するものとしてここに挙げられたのである。

「渉有不着」は「渉有」の面を強調すれば、より方便に近いものとして先の第一の力に挙げられてあった。しかし、単に有に着さないことと、空を証さないこととを対比すれば、前者はむしろ般若の領域に属している。有は俗諦であって有を離れるのは比較的容易である。二乗の修行者も実相の観に入って有に着することがないので、凡夫地をまぬかれている。しかし、空は真諦であり空をまぬかれることはむずかしい。菩薩は実相の観に即して諸法を照らし、空に滞ることがないので二乗地をまぬかれるのである。有に着するという凡夫の境界を脱することはやすく、空に滞る聖人の境界を超えることはむずかしいのである。そこで、この不証空をもってもっともよく方便の力を代表するものとみなしたのである。

ところで、この「不証空」という言葉は、おそらく「空を観じて取らず、有に渉って著せず。是れを巧方便と名づく」(『注維摩経』巻五、大正三八、三七八下)という羅什の言葉が典拠である。これを吉蔵は「什師云く、空を観じて証せず、有に渉って著せざるは、皆な是れ漚和なり。同じく巧みなるを以ての故なり」(『中観論疏』巻二、大正四二、二〇下)と紹介し、羅什の「観空不取」を「観空不証」と言い換えている。羅什の言う「観空不取」とは「空を観じて相を取らず」という意味である。したがって羅什は、「是れ方便なりと雖も慧に従って名を受く」(大正三八、三七九上)と言って、これがむしろ般若・空観の領域に属し、「渉有不著」だけが方便であると述べている。

このように吉蔵は、「観空不取」という本来は般若のはたらきであるものを「観空不証」と言い換え、さらには「行空不証」のように巧みに表現を変えることによって、般若的な空の思想を方便的な有の思想に転換しているのである。こうした点にも、吉蔵の般若思想にはきわめて有的な面が強いことがうかがわれる。

(3)の起行の用は、方便智が実際に外に現われたはたらきである。『智度論』巻七一に、「方便は将に畢竟空より出で

て土を厳かにし人を化す」（大正二五、五五六中）という、国土を荘厳し人を教化するはたらきである。二乗には衆生済度の行願がないから、空に入って空を証するのである。しかし、菩薩は大願・大行があってよく空観を資助するから、空に入って空を証することがないのである。そこで、方便の起行の用とは菩薩の誓願であり、大慈大悲のはたらきである。般若はつねに方便として具体的に外に現われなければならない。それが菩薩の慈悲である。これは、般若と方便の相依相関を論ずることは、結局、両者が不二一体のものとして、慈悲という菩薩の行願において見出されなければならないことを示唆するものである。

3　因縁の境智——二諦と二智

境・智の相即と二諦　ところで、智はひとりで生ずるのではなく、必ず境によって発生する。その意味で境は智の本である。しかるに、境といっても独立してあるのではない。智によってその名が与えられたものである。したがって智は境の本である。境がなければ智を発すことがないし、智がなければ境を照らすことがない。前者の意味では境は能発で智は所発であるが、後者においては智は能照で境は所照である。そこで境の能発と所照、智の能照と所発という境智の能所・主客の関係ができるが、このように境の所を智の能となし、智の所を境の能となすのであるから、境が前で智が後ということもできないし、智が前で境が後ということもできない。また、境・智は同時であることもできない。前後でもなく、一時でもない。こういう境・智の関係を『大乗玄論』では「因縁の境智」と称している。因縁の境智であるから、境・智は二にして不二であり、不二にして二である。

それでは、具体的に何を境として智を発するかといえば、『中論』に「諸仏は二諦にもとづいて衆生のために法を

説きたもう」（二四―八）とあり、二諦が仏の説く教えであるから、人はこの二諦の教えによってよく二智を生ずるのである、という。したがって、二諦が二智の境である。

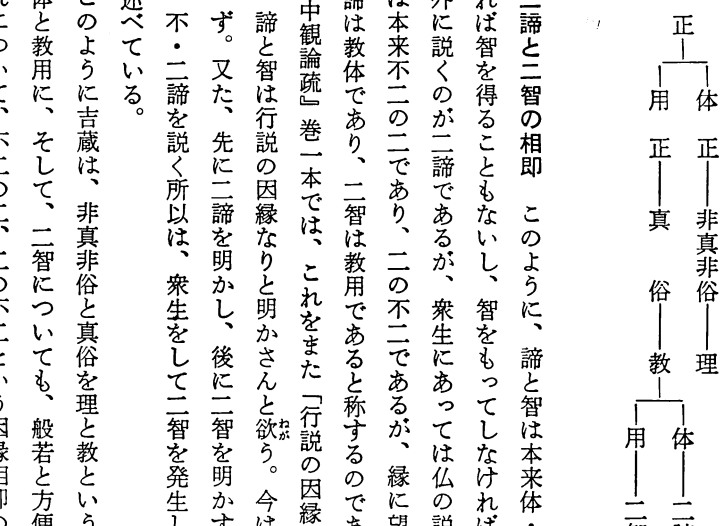
二諦（二つの真理）とは、現象界の個物の本性が空であると観ずる、仏・菩薩の絶対的な立場が勝義諦（第一義諦）であり、現象界の現われを世間一般の常識的な見方において承認する、相対的な立場が世俗諦である。『中論』には「なんぴとでも、これら二つの真理の区別を知らない人は、甚深なる仏の真実義を了解しないのである」（二四―九）とある。そこで、前述の曇影の『中論註』は、この二諦が『中論』の主題であるとし、その要旨をつぎのように説いている。

> 真諦を以ての故に有なし。俗諦の故に無なし。真の故に有なければ、則ち無なりと雖も有なり。俗の故に無なければ、則ち有なりと雖も無なり。有なりと雖も無なれば、則ち有に累わされず。無なりと雖も有なれば、則ち無に滞らず。無に滞らざれば、則ち断滅の見息む。有に存せざれば、則ち常等の氷消えぬ。この諸辺を寂するが故に、名づけて中と曰う。（『中論序』大正五五、七七中）

「二諦中道」　吉蔵はこの曇影の二諦観を「二諦中道」と呼び、二諦中道によって二智の中観を発生すると説く。すなわち、これを敷衍して吉蔵は、「真（諦）の故に有なければ、則ち無なりと雖も有なり」というのは、真際を動ぜずして諸法を建立することである。「俗（諦）の故に無なければ、則ち有なりと雖も無なり」というのは、仮名を壊せずして実相を説くことである。仮名（現象）を壊せずして実相を説くのであるから、仮名はさながら実相である。真際（空）を動ぜずして諸法を建立するのであるから、真際はさながら諸法である。真際はさながら諸法であるから無に滞らず、諸法はさながら実相であるから有に累わされない。有に累わされないから常見を離れており、無に滞る

ことがないから断見に陥ることもない。すなわち中道である。この二諦中道によって二智を発生するのである。すなわち、諸法はさながら実相であると了悟するがゆえに方便の般若を生ずる。実相はさながら諸法であると了悟するがゆえに般若の方便を生ずる。方便の般若であるから、般若といってもさながら方便である。般若の方便であるから、方便といってもさながら般若である。方便はさながら般若であるから有に着することがない。般若はさながら方便であるから無に滞ることがない。有に着せず、無に滞ることがないから、有無の見を滅し、有無の二辺を寂するがゆえにこれを中観と名づくるのである。かくて二諦の中道によって二智の中観を発生し、二智の中観は還って二諦の中道を照らすのである（『大乗玄論』巻四、大正四五、五五中―下）。

このような二諦と二智の関係を「因縁の境智」と呼んだのである。二諦と二智が因縁の境智と呼ばれるのは、諦と智が体・用の相即関係にあるからである。吉蔵は『三論玄義』で、三論のスローガンである「破邪即顕正」の正の義について、体の正と用の正という二義を分っている。そして、「非真非俗が体の正であり、真俗が用の正である」（大正四五、七中、取意）といっているが、その理由は、「諸法実相は言忘慮絶の世界で非真非俗である。故にこれを体となす。また、この体は偏邪を絶しているから正であり、これを体正という。体は名言を絶しているので、人がこれを悟る手がかりがない。そこで非真非俗を強いて真俗と説く、これが用である。この真俗もまた偏邪を離れているから正であり、これを用正という」（同、取意）といっている。つまり、体正は非真非俗の理であり、用正は真俗の教であるが、さらに、この教の体が二諦であり、二諦によって生ずる二智が教の用である。『中観論疏』巻一に「初めに教の体を明かす。即ち是れ二諦なり。次に教の用を明かす。即ち是れ二智なり」（大正四二、九中）といっているからである。これを先の『三論玄義』と合わせて図示するとつぎのごとくである。



二諦と二智の相即　このように、諦と智は本来体・用という相即関係にあるから二にして不二である。諦によらなければ智を得ることもないし、智をもってしなければ諦を明かすこともない。だから、仏にあっては内に二智があって外に説くのが二諦であるが、衆生にあっては仏の説く二諦の教えによって二智を発生するのである。そこで、諦と智は本来不二の二であり、二の不二であるが、縁に望むれば、教によって智をおこすという形式をとるところから、二諦は教体であり、二智は教用であると称するのである。

『中観論疏』巻一本では、これをまた「行説の因縁」とも称している。すなわち、

> 諦と智は行説の因縁なりと明かさんと欲う。今は正しく縁に赴いて教を説く。故に先ず諦を明かし、次に智を弁ず。又た、先に二諦を明かし、後に二智を明かすことは、前には正しく説教を明かし、後には教意を明かす。八不・二諦を説く所以は、衆生をして二智を発生しめんがための故なり。（大正四二、九中）

と述べている。

このように吉蔵は、非真非俗と真俗を理と教という体用関係においてとらえ、さらに教については、二諦と二智を教体と教用に、そして、二智についても、般若と方便をそれぞれ体と用の関係においてみているということは、それぞれについて、不二の二、二の不二という因縁相即の義理を示すためである。仏法の要諦は、一に無差別絶対の世界と差別相対の世界の相依相関を明かすことにあるが、これを不二の二、二の不二という体・用相即の関係においてと

らえている点に、「因縁の境智」「行説の因縁」と称されるような「因縁」の意味がある。般若と方便という二智は、「八不によって即ち二諦正し。二諦正しければ、即ち二慧生ず。二慧生ずれば即ち仏・菩薩あり」(『中観論疏』巻二、大正四二、二〇中)と述べられるように、こうした幾重にも重なった因縁相即の世界において、仏・菩薩の観心修道の場において顕現するもっとも先端にあるものである。それゆえに、二智はしばしば「大乗の枢要であり、観行の淵府である」(『浄名玄論』巻五、大正三八、八八四上)といわれるのである。

四　般若波羅蜜の実践

1　無得正観の立場

有所得と無所得　吉蔵が二諦と二智について因縁の境智を説き、さらに二智に関しても、般若を方便の体となし、方便を般若の用としてその円融相即を強調したのは、僧肇にはじまる般若の研究が、南北朝時代の分析的研究によって極度に概念化し、固定化の傾向を強めていったのに対し、その偏向を是正し、これを正しく継承・発展せしめんがためであった。『中観論疏』巻二に、

> 三論未出の前、若しくは毘曇・成実・有所得大乗、及び禅師・律師・行道・苦節、此の如き人は、皆な是れ有所得の生滅断常なるが為めに、中道正観を障う。既に中道正観を障うれば、亦た仮名因縁無方の大用をも障う。故

に一向に破洗して畢竟じて遺りなからしめば、即ち実相の体を悟らば、即ち仮名因縁無方の大用をも解る。（大正四二、三一中）

と述べて、南北朝時代の仏教者の偏向を「有所得」と断じ、みずからの立場を「無得正観宗」と称して、「無所得」を標榜したのもこうした意気込みの現われである。

ところで、吉蔵のいう有所得とは、前文に明らかなように、「中道正観を障うる」とともに「仮名因縁無方の大用をも障うる」ことである。換言すれば、吉蔵のいう無所得とは「実相の体を悟る」とともに「仮名因縁無方の大用を解る」ことになる。一般に「無所得」というのは空の実践的表現であって執着がないことであり、四句を超え百非を絶する空性の徹底化である。換言すれば、無所得とは般若波羅蜜を行ずる者の相であり、前文に即していえば実相の体を悟ることである。しかし、吉蔵のいう無所得とは単に実相の体を悟るだけではなく、同時に、因縁無方の用を解ることでもある。吉蔵の般若にたいする考察が、つねに方便との一体観のもとになされ、般若の体と方便の用の相即を説くことが最大の関心事であったのは、このような無所得観にもとづくことである。

般若と仏性・如来蔵思想　これをさらに空観に即していえば、吉蔵の空観の最大の特徴である「不可得空」は、空も亦空であると知って、空を証しないことであり、この不証空はまた、方便の最大のはたらきであり特徴でもあった。これを吉蔵は「無所得空」とも呼んでいる（『大品義疏』）。そしてこの無所得の空観は、また「小乗は但だ空を明かして不空を説かず。大乗は空を明かし、亦た不空をも弁ず」（『三論玄義』）と説かれるように、空と不空の二義を見ることである。

『中観論疏』巻一〇には、

大乗は無明は本より自ら不生なりと知る。その時二種の空を見る。一つは有所無の空、謂く無明の不可得なり。二つには即ち仏性は畢竟清浄にして煩悩有ることなきを見るを、亦名づけて空となす。此れは亦た即ち是れ空と不空の二義を見るなり。二種の空を見るを空を見ると名づく。即ち仏性の妙有を見るを不空を見ると名づく。（大正四二、一六〇下―一六一上）

といっている。ここで、空を見るということは、空と不空の二義を見ることであるといっているが、空とは大乗体空観の性空・真空であるが、不空とは「仏性の妙有を見るを不空を見ると名づく」といっているのであるから、明らかに仏性の妙有をさしていっていることが分る。この両者を併せ観ずるのが大乗の空観であるというのである。

これを、先の無所得の立場に即していえば、空を見ることが実相の体を悟ることであり、不空を見ることは因縁仮名の用を解ることである。そこで明らかに、三論のいう無得正観の立場というのは、般若の真空と仏性の妙有との因縁相即を意図していることが分る。これを『勝鬘宝窟』には、「般若を説かんと欲するが故に仏性を説く」（大正三七、六七中）と称している。そして「般若は即ち是れ中道の智慧なり。中道の智慧は、衆生をして有無の二見を遠離せしむるなり。生死の中に虚妄の我無きが故にその有見を息め、如来蔵有るは無見を息むことを知らしむ」（同、六七中）と述べている。

つまり吉蔵にあっては仏性・如来蔵を説くことは般若を説くことと同義である。般若は中道の智慧だからである。中道の智慧であるから有・無の二見を遠離せしむるが、それは無我・空の般若的側面において有見を除き、仏性・如来蔵の妙有的側面において無見を除くことである。この般若思想と仏性思想の融合相即が、実相の体を悟るとともに仮名因縁の用を解るという無所得の立場にほかならないのである。換言すれば、般若と方便の相即、般若思想と仏性思想の融合という命題は、「無所得」という実践の場においてはじめて顕現されることなのである。

2　禅宗の般若思想

吉蔵と禅宗思想　吉蔵の般若思想の最大の特色は、般若真空の思想と仏性妙有の思想の統合を目指した点にあるが、それが単なる折衷思想にとどまるものでないことは、これが無所得という実践修道の場において実現さるべきことを強調した点にもうかがわれる。すでに「一向に破洗して畢竟じて遺りなからしめば、即ち実相を悟る。既に実相の体を悟れば、即ち仮名因縁無方の大用をも解る」と述べてあったように、因縁無方の大用を解るためには実相の体を悟ることが前提であり、実相の体を悟るためには一向に破洗して畢竟じて残りなからしむることが肝要なのである。般若と方便の妙用を縷々として力説した吉蔵は、一方において「絶観の般若」を強調し、僧肇以来の般若解釈を一歩進めて、般若波羅蜜の認識から実践への道を開いたのはそのためである。

この般若波羅蜜の実践を目指した代表的な人びとが後代の禅宗の人びとである。たとえば牛頭法融（五九四―六五七）の著作といわれる『絶観論』は、かつて禅宗の始祖達摩の親撰と目されたほど、達摩禅の宗旨を宣明した初期禅宗の代表的な著作であるが、法融が、系統からいっても三論宗の人であり、『絶観論』の主題が般若主義を基調とするものであることなどを考え合わすと、少なくとも『絶観論』という表題が、吉蔵の「絶観の般若」に由来することは明らかであろう。最近の学説では、『絶観論』の思想は石頭希遷（七〇〇―七九〇）の『参同契』にも共通したものが見られ、さらに百丈や黄檗・臨済への展開が明白に指摘できるという（柳田聖山「絶観論とその時代」『東方学報』五二）。『絶観論』については、他に研究書や解説書も多いので、その内容に関してはここでは省略したいが、「絶観の般若」に限らず、吉蔵の実践的な般若の解釈が、さまざまな面で、般若波羅蜜の実践を目指した禅宗の思想的背景をなして

いることが指摘できる。そうした事例のひとつに、たとえば「無住」の観念をあげることができる。

「無住」の思想　吉蔵は般若経の思想の本質を「無住」に見出していた。すなわち、

> 般若は無住を以て宗となす。故は、倒は住著を以て本となせばなり。今、顚倒の住著を破せんと欲す。是の故に発音に無住を明かすなり。(『大品義疏』)

と述べている。つまり、顚倒の住著を破す無著無執の精神を「無住」という言葉で表わし、これを般若の宗旨とみなしたのである。

無住という概念は、『維摩経』に「無住の本より一切法を立つ」(大正一四、五四七下)とあるように、本来は縁起の理法としての性空を意味し、実相と同義語である。『中観論疏』に「此の実相に迷えば便ち六道生死の紛然するあり。故に浄名経に、無住の本より一切法を立つ、と云う」(大正四二、一二四上)と述べているように、本来は性空の実相を示す概念である。吉蔵が「無住は体としての中道であり、これを開いて真俗の二諦を説くのが用としての中道である」(『三論玄義』大正四五、一四下)といい、また「般若と正法と無住と、此の三は眼目の異名である」(『大乗玄論』巻一、大正四五、一七上)と述べているのは、かかる意味の無住である。般若経に見られる無住の用例というのも、本来この埒外に出ずるものではなかったのである。しかし吉蔵が「般若の宗旨は無住である」と述べているのは、このような『維摩経』や般若経に説く、無本・性空という無執著の理論的根拠としての実相を示す言葉であると同時に、より積極的・具体的に、一切を空じ何ものにも住著しないという、無著・無執の空の実践そのものを意味する言葉として用いているとみることができる。

たとえば『大品義疏』に「無依無得、無所住が般若の玄宗である」といい、この無所住が「正住般若」つまり正し

く般若に住することであり、それは「不住を以て住する」ことであると述べているなどその一例である。また『大品遊意』では般若経の宗旨に始終を開いて、「経宗の始めを開けば不住法を以て住し、其の義の終りを弁ぜば、無得を以て得す」(続蔵一・三八・一、三)といっている。これは『義疏』のいう「無依無得無所住が般若の玄宗である」という一句と同一の趣旨である。すなわち、不住法をもって住するのが「無住」であり、無得をもって得するのが「無所得」である。この無所得と無住が一経の宗旨であり般若の玄宗であるというとき、「無住」はすでに単なる原理的な空理・空性ではなくて、それは「無所得」と並ぶ般若波羅蜜の実践そのものを意味する言葉にほかならないのである。

神会の三句　六祖慧能を顕彰し、南宗禅を確立した神会(六七〇―七六二)の主張が、無念と無住と無相の三句に代表されることはよく知られた事実である。これらはいずれも般若波羅蜜の代弁であることは言を俟たない。たとえば「無念」について神会は、

> 無念とは即ち是れ一念、一念とは即ち是れ一切智、一切智とは是れ甚深波羅蜜、般若波羅蜜は即ち如来禅なり。(『神会録』)

といっている。

しかし、こうした無念の思想も結局「無住」が中心であり、無住によって展開せしめられたものである。すなわち、

> 但だ、自ら本体は寂静にして、空無所有、亦た住著なく、虚空と等同にして、処として遍せざることなしと知れば、即ち是れ諸仏の真如身なり。真如は是れ無念の体なり。是の義を以ての故に無念を立てて宗となすなり。(『壇語』)

といっているからである。ここにいう無念の体である真如身とは、般若的表現でいえば実相の無住である。

同様に「無相」についても、「一切衆生の心が本来無相である。相というのは、取空や取浄乃至心を起こして涅槃

を証得しようとする作意の住心である」といっている。したがって、逆に不作意の無住心が「無相」ということになるが、これを無物の心とも呼んでいる。そして、

無物の心は自性空寂なり。空寂の体上に自ら本智有り。能く知るを以て照用となす。故に般若経に応無所住而生其心と云う。応無所住とは本寂の体なり。而生其心とは本智の用なり。但だ、作意なければ当に悟入すべし。（『与拓抜開府書』）

と説いている。「空寂の体上に自ら本智あり」というのは、別に「無住の体上に自ら本智有り、本智を以て能く常に念じて、本智をして其の心を生ぜしむるを知る」（『神会録』）ともいっているので、空寂が無住で本智が般若である。すなわち、自性空寂の無住が無物の心であり、本来無相な衆生心である。

ここで明らかに無住は無念や無相の根拠としてその中心に据えられていることが分る。そしてさらに、無住は空寂の体であり、般若は空寂の体上に任運にはたらく本智としての用である、といっている。すなわち、無住と般若が神会においては「体用相関」の関係において説かれているのが注目される。吉蔵にあっては、無住は体としての中道であり、用としての中道が二諦であり二智（般若）であった、また「般若と正法（実相）と無住と、この三は眼目の異名である」とも説かれていた。この無住と般若の体・用相即を、「応無所住而生其心」というような心の問題として把えているところに禅宗における展開の跡をみることができる。また、「取空・取浄乃至心を起こして菩提涅槃を証せんと求むるのは並びに虚妄である」といって、不作意の無住心を強調しているが、これは吉蔵の「不証空」の無得正観の立場に酷似している。

吉蔵の無所得の思想の背景には、般若空観の思想と仏性妙有の思想の融即がみられたが、これに関しても別に、

般若の空寂・無住を知れば即ち法身を了ず。仏性の空寂・無住を知れば是れ真の解脱なり。（『曹渓大師別伝』）

と説くなど、初期の禅宗思想には明らかに般若経の思想と『涅槃経』の思想の合揉が看取される。こうした点にも三論から禅へという思想史的な連続性を指摘することができる。いま、この問題について論ずる余裕はないが、ここにも両者の思想的統合の媒体として「無住」が用いられている点が注目される。

般若の実践　神会の思想の中核をなしている般若主義には主知的な傾向が強く、「無住」の観念についてみても、原理的な空理・空性としての意味が強い。しかし、「心の無住を知るのが観である」(『壇語』)といって、南宗の般若主義は、心の無住を説くことからはじまったのであり、それが最終的に「応無所住而生其心」の思想に象徴されるように、終始、無住を心の問題としてとらえ、これを徹底して説いていったところに、般若波羅蜜の実践を目指した禅者の面目がうかがわれる。それはまさに、無住を単なる空観の原理として解明しただけでなく、無所得の般若波羅蜜の実践そのものとみなした、無得正観の立場に共通するものである。

執筆者紹介

梶山雄一　1925年生れ，京都大学哲学科卒。
現在，仏教大学教授。

三枝充悳　1923年生れ，東京大学哲学科卒。
現在，筑波大学名誉教授。

泰本融　1921年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
元法政大学教授，1984年没。

加藤純章　1939年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
現在，二松学舎大学教授。

天野宏英　1931年生れ，竜谷大学仏教学科卒。
現在，島根大学名誉教授。

松長有慶　1929年生れ，高野山大学密教学科卒。
現在，高野山大学教授。

氏家覚勝　1938年生れ，種智院大学密教学科卒。
元高野山大学教授，1985年没。

福永光司　1918年生れ，京都大学哲学科卒。
現在，北九州市立大学教授。

松村巧　1950年生れ，東京大学中国哲学科卒。
現在，和歌山大学助教授。

平井俊栄　1930年生れ，駒沢大学仏教学科卒。
現在，駒沢大学教授。

般若思想〈新装〉　講座大乗仏教2

1983年12月20日　第1刷発行
1995年12月20日　新装版第1刷発行

編　者　平川彰／高崎直道／梶山雄一
発行者　神田　明
発行所　株式会社春秋社
〒101 東京都千代田区外神田2-18-6
電話　03-3255-9611(営業)　03-3255-9614(編集)
振替　00180-6-24861
装　丁　清水良洋
印刷所　育英印刷深川工場
製本所　株式会社徳住製本所

定価はカバー等に表示してあります 1995 © ISBN4-393-10142-1

講座大乗仏教〔全10巻〕 編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

1 大乗仏教とは何か　大乗仏教の特質(平川彰)／大乗経典発達史(高崎直道)／概説—ボサツ，ハラミツ(三枝充悳)／仏陀観の変遷(武内紹晃)／大乗戒(沖本克己)／大乗の教団(塚本啓祥)／大乗仏教と密教(津田真一)

2 般若思想　般若思想の生成(梶山雄一)／般若経の成立(三枝充悳)／般若・空性・縁起の思想と人間性(泰本融)／大智度論の世界(加藤純章)／後期の般若思想(天野宏英)／般若思想と密教(氏家覚勝・松長有慶)／六朝の般若思想(福永光司・松村巧)／般若思想と三論宗・禅宗(平井俊栄)

3 華厳思想　華厳思想の展開(高崎直道)／華厳経の成立(伊藤瑞叡)／十地思想の成立と展開(荒牧典俊)／善財童子の遍歴(長谷岡一也)／華厳経における仏陀観(玉城康四郎)／唯心と性起(鎌田茂雄)／華厳宗の成立(木村清孝)／華厳と禅(吉津宜英)

4 法華思想　大乗仏教における法華経の位置(平川彰)／法華経の成立史(望月良晃)／法華経の仏陀観(田村芳朗)／法華経の宗教的実践(久保継成)／一仏乗の思想(野村耀昌)／授記と譬喩(田賀龍彦)／法華経論の立場(丸山孝雄)／中国における法華経研究(新田雅章)／天台智顗の法華経観(塩入良道)

5 浄土思想　浄土思想の成立(平川彰)／浄土経典の種々相(藤田宏達)／アミダ仏の起源(定方晟)／本願思想と仏国土の思想(藤吉慈海)／竜樹の浄土思想(香川孝雄)／天親と曇鸞の浄土教思想(藤堂恭俊)／中国における浄土教の発展(柴田泰)／善導の浄土教学(正木晴彦)

6 如来蔵思想　如来蔵思想の歴史と文献(高崎直道)／如来蔵の体系(中村瑞隆)／仏性・一闡提(河村孝照)／如来蔵と信(水谷幸正)／如来蔵とアーラヤ識(高崎直道)／チベットに伝わる如来蔵思想(小川一乗)／如来蔵思想と密教(高田仁覚)／本覚と始覚(柏木弘雄)

7 中観思想　中観思想の歴史と文献(梶山雄一)／中観派の形成(瓜生津隆真)／帰謬論証派(立川武蔵)／自立論証派(江島恵教)／瑜伽行中観派(一郷正道)／頓悟と漸悟(御牧克己)／中観の実践(田村智淳)／チベット仏教の中観思想(原田覚)

8 唯識思想　瑜伽行派の形成(高崎直道)／瑜伽行派の文献(袴谷憲昭)／唯識説の体系の成立(勝呂信静)／世親の識転変(横山紘一)／唯識の実践(早島理)／無相唯識と有相唯識(沖和史)／中観と唯識(工藤成樹)／瑜伽行唯識から密教へ(吉田宏哲)／地論宗・摂論宗・法相宗(竹村牧男)

9 認識論と論理学　仏教知識論の形成(梶山雄一)／ディグナーガの認識論と論理学(桂紹隆)／ダルマキールティの認識論(戸崎宏正)／ダルマキールティの論理学(赤松明彦)／刹那滅論証(御牧克己)／有神論批判(宮坂有勝)／一切智者の存在論証(川崎信定)／概念と命題(長崎法潤)

10 大乗仏教とその周辺　総説(高崎直道)／インド社会と大乗仏教(奈良康明)／インド思想と大乗仏教(服部正明)／チベットと大乗仏教(川崎信定)／東南アジアと大乗仏教(佐々木教悟)／中国社会と大乗仏教(岡部和雄)／中国思想と大乗仏教(福井文雅)／西洋思想と大乗仏教(峰島旭雄)／西洋人の大乗仏教研究史(湯山明)／大乗仏教の美術(肥塚隆)